ورقه — سطر

١٩٦ — ٢٩

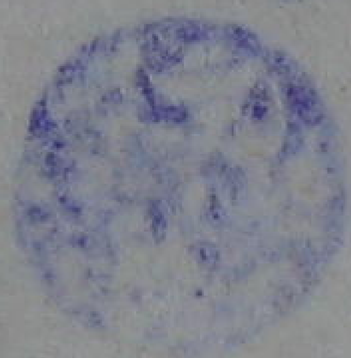
فلكن لكونها ان يختلف ويلزم مفهوم كل واحد منها انتفاء ... امه بكيفيته كل واحد منها ...
فانه ينسخ الاحكام بالحظر ...
افتات فلان عليك الباطل ...
افتات فلان على اذا قال عليك بالباطل صحاح

انما الاعمال بالنيات

انما الدنيا بناء كبناء العنكبوت

انما الدنيا

كشف الاسرار فى شرح المنار



و محمد پاشا

كشف الاسرار في شرح المنار

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير

احمد الله ذا الحجة الباهرة والعزة القاهرة على نعمه العظام ومننه الجسام ما حلت الارواح في الاجسام وكلفنا بالشرايع والاحكام واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عبد شكر خيره ولم يعرف المساعيه واشهد ان محمدا من خيار زومة العرب مولدا وافضل جرائمها محتدا واطولها انجادا واسخها في المكرمات اوتادا عبده ورسوله ارسله حين كشف الشرك قناعه وبسط الكفر باعه ونصب للجهل راياته وبلغ الغي غاياته فايده احسن تاييد واكرمه افضل تاكيد حتى بلغ الرسالة واوضح الدلالة وعبد ربه حتى اتاه اليقين صلى الله عليه وعلى اله اجمعين قال مولانا الصدر الامام الحبر الهمام مفخر الانام في الايام سلطان علماء الشرق والصين حافظ الحق والملة والدين وارث العلوم الانبياء والمرسلين ابو البركات عبد الله بن احمد بن النسفي طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه لما رايت الهمم مايلة الى علم اصول الفقه الذي هو اجل العلوم الدينية وانها في استخراج الطرائق الجدلية لاشتماله على المعقول والمسموع ورايت المحصلين ببخارا وغيرها من بلاد الاسلام مايلين الى اصول الفقه لفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي تغمدهما الله برحمته فاختصرتهما بعد التماس الطالبين ملتمسا ايراد جميع الاصول مرتبا الى الدلايل والفروع راعيا ترتيب فخر الاسلام الا ما دعت الضرورة اليه ولم ازد فيه شيا اجنبيا الا ما كان بالزيادة حريا ثم ان بعض المختلفة الي لما تاملوا في مصادره وموارده وانعموا النظر في معاقده وقواعده اكثروا المخاودة الي ملتمسين سيني شرحا كاشفا لعويصاته موضحا لمحصلاته فاتحا لما اغلق في اصول الفقه لفخر الاسلام حاويا زبدة ما اورد في منتخب المحصول لفخر الانام فاجبتهم الى ذلك وسميته بكشف الاسرار في شرح المنار وعلى الله التوكل وبه استعين وهو حسبي ونعم المعين اعلم ان حكم الذهن بامر على امر ان كان جازما فجهل ان لم يطابق وتقليد ان طابق ولم يكن لموجب وعلم لو لموجب عقل او حس او مركب منهما والاول بديهي ان كفى تصور طرفيه لحصوله والا فنظري والثاني علم بالمحسوسات والثالث بالمتواترات والحدسيات في الجزئيات وان لم يكن جازما فشك ان تساوى طرفاه والا فالراجح ظن والمرجوح وهم والعلم غني عن التعريف لان كل احد يعلم بوجوده ضرورة فلو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريا لم يكن هذا العلم ضروريا وقيل موصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به او صفة يوجب تمييزا لا يحتمل النقيض ثم العلم النافع الرافع الذي ابتلينا به نوعان احدهما علم التوحيد والصفات اي علم الكلام فاطلق اسم البعض على الكل وهو الاهم المقدم فان اول ما يجب على الانسان معرفة الله تع كما هو باسمايه وصفاته والايمان بانه واحد لا شريك له موصوف بصفات الكمال العلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها منزه عن سمات النقص والزوال كالجوهرية والجسمية والعرضية والتبعض والتمكن ونحوها والاصل فيه التمسك بالكتاب والسنة والتجانب عن الهوى والبدعة كما كان عليه الصحابة والتابعون والسلف الصالحون والايمة الكبار كابي حنيفه وابي يوسف ومحمد وعامة اصحابهم رضي الله عنهم بخلاف بشر المريسي ونحوه على ما يأتي تقريره ان شاء الله تع وقد صنف ابو حنيفه في ذلك كتاب الفقه الاكبر واختير هذه التسمية لان شرف العلم بقدر شرف

والمراد بالصفة التي من الكيفيات النفسانية ... السواد للمحل ... للاشياء ... الكيفيات كالعلم والارادة ... والشك والوهم والجهل والتقليد

العويص الامر الصعب

المعلوم وذكر فيه اثبات الصفات اي ذكر انه تع عالم قادر وله العلم والقدرة وفيه اشارة الى انه من المثبتة لا من المعطلة كالفلاسفة والمعتزلة وان تقدير الخير والشر من الله تع وان ذلك كله بمشية الله تع اي الخير والشر بقضاء الله وقدره ومشيته وان الاستطاعة مع الفعل وان افعال العباد كلها خلق الله تع وان الاصلح لا يجب على الله تع بخلاف ما قالت المعتزلة انه عالم قادر بلا علم وقدرة وان المعاصي ليست بقضايه وقدره ومشيته وان الاستطاعة سابقة على الفعل وان الافعال الاختيارية خلق العباد اياها وان الاصلح واجب على الله تعالى وصنف العالم كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة وقال لا يكفر احد بذنب ولا يخرج به من الايمان ويترحم له اي ان مات بلا توبة يقال له رحمه الله وعاقبة امره الجنة وقالت الخوارج من عصى صغيرة او كبيرة يكفر وقالت المعتزلة مقترف الكبيرة يخرج من الايمان ويبقى مخلدا في النار فكان ابو حنيفه رح في علم الاصول اماما صادقا اي اماما متقنا محققا كما كان في علم الفروع فقد قال وكيع فتح لابي حنيفه في الفقه والكلام ما لم يفتح لغيره وهو ابو حنيفه في علم اصول الدين وفروعه من غيره وصح عن ابي يوسف رح انه قال ناظرت ابا حنيفه رح في مسئلة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رايي ورايه ان من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا عن محمد رح قالوا هذا منقول عن بطانة الاحاد فلا يقال به اليوم لاشتهار القول منهم بانه لا تكفروا اهل قبلتكم وقد شرطوا هذا في طريقة السنة والجماعة وذلك المسايل عن اصحابنا رح على انهم لم يميلوا الى الاعتزال والى ساير الاهواء فقد قالوا من حلف ليصعدن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها لتصور البر كرامة وفيه رد قول المعتزلة في نفي الكرامة وقال ابو حنيفه رح لا اخذ من الغريم او الوارث كفيلا هذا شئ احتاط به بعض القضاة وهو ظلم فكشف عن مذهبه ان المجتهد يخطي ويصيب لا كما يزعم المعتزلة ان كل مجتهد مصيب وقالوا يصلح الفاسق شاهدا وقاضيا واماما ووليا وفيه رد قول المعتزلة والخوارج وقال ابو حنيفه ومحمد رح يكره ان يقول الرجل في دعايه اسالك بمعقد العز وبمعقد العز من عرشك لان احدهما من القعود وهو التمكن والاخر يوهم تعلق عزه بالعرش وان عزه حادث لتعلقه بالحدث وفيه رد قول الكرامية وقالوا بحقية روية الله تع بالابصار في الاخرة وحقية عذاب القبر لمن شاء وخلق الجنة والنار خلافا للمعتزلة فيهما وقال ابو حنيفه رح الجهم اخرج با كان قوله انه قايل بحدوث علم الله تع وبانه ليس بشئ وان موجود وبان الجنة والنار لم تخلقا وتفنيان بعد وقالوا بحقية ساير احكام الاخرة كالميزان وقراءة الكتب وانطاق الجوارح والحور والانهار والاغلال والسلاسل كما نطق به الكتاب والوزن يومئذ الحق اقرا كتابك اليوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم وحور عين تجري من تحتها الانهار اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل والشفاعه والصراط والحوض كما نطق به السنة فعن انس رض قال سالت النبي عم ان يشفع لي يوم القيمة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله فاين اطلبك فقال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت يا رسول الله فان لم القك على الصراط قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطي هذه الثلاثة المواطن وقد اعرضنا عن الدلايل في هذه المسايل تفاديا

عن الاسباب واعتمادا على ما اودعت في العمل وثانيهما علم الفقه واصوله فالفقه لغة فهم غرض المتكلم
من كلامه واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال والاصل هو المحتاج
اليه وقيل ما ابتنى عليه غيره فاصول الفقه عبارة عن ادلة وعن معرفة وجوه دلالتها على الاحكام من حيث الجملة
لا من حيث التفصيل والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وقيل هي لقبا العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وقيل تمام الفقه بثلاثة اشياء العلم بالمشروعات
والاتقان في معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والعمل بذلك الا ترى ان الله تع
سمى علم الشريعة حكمة فقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما وغيره الحكمة
بعلم الفقه وهو المراد بقوله تع ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي ببيان الفقه ومحاسن الشريعة
والحكمة هي العلم والعمل لغة فالحكيم من عمل بعلمه فاما من لم يعمل بعلمه فهو سفيه وموضع اشتقاق اسم الفقه يدل على
انه العلم مع العمل قال الشاعر ارسلت فيها قرما ذا اقحام طبا فقيها بذوات الابلام القرم الفحل ذا الحام ذا
ايقاع نفسه في الشيء لحل طب حاذق بالضراب الابلام بفتح الهمزة وكسرها يقال بالناقة بلمة شديدة اذا
اشتد ضبعتها وابلمت الناقة اذا ورم حياها الضبعة توصف القرم بالاقحام والطب ثم اطلق عليه اسم
الفقيه لعلمه بما يصلح للضراب وبما لا يصلح له والعمل به فدل انه اسم لما فيه هذه الجملة صار فيها مطلقا
وهو المراد بقوله عم فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد وقد ندب الله تع اليه بقوله فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الاية فوصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل به والدعوة انما تكون بما حصل من التفقه فعلم
ان الحاصل هو العلم والعمل به وقال عم خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا وقال عم من يرد الله
به خيرا يفقهه في الدين رواه ابن عباس رض ولشرفه وفضله توفر دواعي الخلق على طلبه وكان العلماء به اوفر
العلماء مكانا واجلهم شانا واكثرهم اتباعا واعوانا واصحابنا هم السابقون في هذا الباب فاول من فرع سراج
الامة ابو حنيفة رح فانه ولد في عهد الصحابة ولقي ستة منهم كانس بن مالك وعبد الله بن الحارث ابن جزء وعبد الله
بن انيس وعبد الله بن ابي اوفى وواثلة بن الاسقع ومعقل بن يسار وفي جابر بن عبد الله اختلاف ونشا في زمن
التابعين وافتى معهم ثم اصحابه رح وقد قال الشافعي رح الناس كلهم عيال على ابي حنيفة في الفقه ولهم الرتبة العليا
والدرجة القصوى في علم الشريعة وهم الربانيون في علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة اي يقتدون بالصحابة في اخذ
الاحكام اولا من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم من القياس وهم اصحاب الحديث والمعاني اما المعاني فقد سلم لهم
العلماء حتى سموا اهل الراي وهو اسم للفقه الذي بينا وهم اولى بالحديث ايضا فانهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة
وقدموا المرسل وهو ان يقول قال رسول الله من لم يعاصره على الراي لقوة منزلة السنة عندهم ومن رد المراسيل فقد رد
كثيرا من السنة وعمل بالفرع اي بالقياس بتعطيل الاصل اي السنة والعمل به على وجه تغيرها باطل فما ظنك في هذا
وقدموا رواية المجهول وهو من لم يعرف الا بحديث او حديثين على القياس وقدموا قول الصحابي على القياس لاحتمال السماع
والتوقيف وخالفنا الشافعي رح في الكل وقال محمد رح لا يستقيم الحديث الا بالراي ولا يستقيم الراي الا بالحديث حتى لا يستغني
المتقن احدهما دون الاخر لا يصلح للقضاء والفتوى فان المحدث غير الفقيه يغلط كثيرا فقد ذكر محمد بن اسمعيل

صاحب الصحيح انه استفتي في صبيين شربا من لبن شاة فافتى بثبوت الحرمة بينهما واخرج به من بخارى
اذ الاختية تتبع الامية والبهيمة لا يصلح اما للادمي وكذا الفقيه غير المحدث ربما يستعمل القياس
في موضع النص كالواكل الصايم ناسيا فمن لم يعرف النص الوارد فيه يفتي بالفساد فان القياس ان يفسد
صومه لوجود ما يضاده والشيء لا يبقى مع ما يضاده وانما بقيناه بالحديث ولنشرع الآن بما ذكرت في
المنار اعلم ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس اي اصول
الاحكام المشروعة فالشرع مصدر بمعنى المفعول والاصل والفرع من الاضافيات فيصلح ان يكون الشيء
اصلا باعتبار وفرعا باعتبار وهذا النوع من العلم اصل نظرا الى الفروع لابتنائها عليه اذ الحكم في الفرع (آخرم)
اما ان يثبت بالكتاب وهو اما ان يكون امرا او نهيا او خاصا او عاما او حقيقة او مجازا او صريحا او كناية
او ظاهرا او نصا او مفسرا او محكما وذا قد يكون بالعبارة او بالاشارة او بالاقتضاء او بالدلالة او
بالسنة وهي لا تخلو عن هذه الوجوه وعن اخر تختص هي بها كما سيمر عليك او بالاجماع وهو على اقسام
وفيه من الخلاف ما فيه او بالقياس وله شرائط مختلف فيها ومتفق عليها وسابينك عن مجموعها فلا بد من
معرفة هذه الاشياء اولا ليستدل بها فرع نظرا الى الكلام لابتنائه عليه لتوقف معرفة الاصول
على معرفة الباري تع وصفاته وصدق المبلغ وغير ذلك ثم القياس ان كان اصلا فهلا قلت اربعة والا فلم
قلت والاصل الرابع ق هو اصل نظرا الينا فانا نضيف الحكم في الفروع اليه وليس باصل حقيقة اذ لا
مدخل للراي في اثبات الاحكام فهو مفوض اليه تع ولا يشرك في حكمه احدا بل هو فرع لهذه الثلثة اما مستنبط
من الكتاب كحرمة الاتيان في الادبار بعلة الاذى قياسا على الحيض او من السنة كما عرف في الاشياء الستة
او من الاجماع كاعتبار الوطي الحرام بالحلال في حرمة المصاهرة فروعي الجانبان بهذا الطريق ولان
اثر الثلاثه في اثبات اصل الحكم واثره في تغيير وصفه من الخصوص الى العموم فكان اصلا للوصف للحكم
والثلاثه اصلا لاصل الحكم فانحطت رتبته ضرورة ولان القياس ليس بقطعي بخلاف الثلاثه ولهذا يصار
اليه عند العجز عنها فانفرد بالذكر ليتميز الظني عن القطعي ثم العام المخصوص او الاية المأولة
او خبر الواحد او الاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي ق
الاصل في الثلاثه القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس فاختلفا باعتبار الاصل ثم التقسيم
مستدرك فان الاجماع لا بد له من سبب داع وذا اما الكتاب او السنة او القياس ق العلم
الحاصل بالاجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعي عند وجود شرايطه وخبر الواحد
او القياس لا يوجب العلم قطعا وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل على ان الاجماع عند
البعض قد يكون بلا سبب داع بان يخلق الله تعالى علما ضروريا فيهم ويوفقهم لاختيار الصواب
وانما انحصرت فيها لان المستدل لا يخلو اما ان يستدل بالوحي وهو اما متلو وهو الكتاب
او غيره وهو السنة او بغيره وهو اما اجتهاد وذا اما اجتهاد جميع المجتهدين وهو الاجماع
او البعض وهو القياس او غيره وهو الالهام او التقليد وهما معارضان بالمثل ثم قد ثبت

الحكم بشرايع من قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابي وبالاستصحاب على قول فكانت ثمانية
ج شرايع من قبلنا انما يلزمنا اذا قصّ الله تع او رسوله بلا انكار فكانت ملحقة بالكتاب
او السنة والتعامل بالاجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع والاستصحاب بالقياس
فلذا اكسرت على اربعة ابواب الاول في الكتاب الثاني في السنة الثالث في الاجماع الرابع
في القياس وقدم الكتاب لانه الاصل في ثبوت الاحكام فالرسول علم مخبر عن الله تع انه حكم
بهذا والاجماع في قول عليهم انما صار حجة بالكتاب وكذا القياس باب الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الكتاب
الله صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي علم نقلا متواترا بلا شبهة احترز
المكتوب في المصاحف وحيا غير متلو لا دخوله تحت المنزل والنقل المتواتر القراآت التي تثبت
بالآحاد كقراءة أُبَيّ فعدة من ايام أخر متتابعات لان ما دون المتواتر لا يبلغ مرتبة العيان فلا يوجب
الايقان وكتاب الله تع ما اوجب علم اليقين لانه اصل الدين وبه يثبت الرسالة وقامت الحجة على
الضلالة ولهذا لم يشترط التتابع في قضاء رمضان لان قضائه الى الزيادة على النص بخبر الواحد بخلاف
قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لانها مشهورة فيجوز الزيادة بها وبلا شبهة هي
القراءة اذ المشهور آحاد الاصل متواتر الفرع حتى قيل انه احد قسمي المتواتر ويزاد بمثله على الكتاب
وهي نسخ س فالتسمية كتبت في المصاحف ونقلت متواترا ثم لم تجعل آية من القرآن ج الصحيح
انها آية من القرآن وليست من اول سورة بل هي للفصل بين السور وللتبرك بها ولهذا كره للجنب
قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن وانما لم يتأد فرض القراءة بها عند ابي حنيفة لا لاختلاف العلماء
في كونها آية تامة منه وادنى درجات الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة وما كان فرضا لا يتأدى
بما فيه شبهة س لم يوجد النقل المتواتر في حق من سمع من النبي علم ج شرطيته لثبوته في حقنا
لا في نفس الامر لثبوته في حقه علم بدونه فتثبت في حقهم بسماعهم منه عليه وقول من قال وقولهم
ما نقل بين دفتي المصحف نقلا متواترا حدّ للشيء بما يتوقف عليه اذ وجود المصحف ونقله فرع تصور
القرآن ضعيف لما اشرنا اليه وفيه وفي ما الحجة قال الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز
بسورة منه فحدّه بما هو اخفى منه وبما يتوقف معرفته عليه س شرطتم التتابع بقراءة ابن
مسعود في الكفارة فجعلتموه قرآنا في حق العمل به ولم يوجد النقل المتواتر وابيتم الجهر بالتسمية
مع النقل المتواتر ج ليس من ضرورة كونها من القرآن وجوب الجهر بها فالفاتحة لم يجهر بها
في الاخريين وما جعلنا تلك الزيادة قرآنا بقراءته بل جعلناها كخبر رواه عن رسول الله لعلمنا انه
ما قرأها قرآنا الا سماعا من رسول الله علم فلما لم يثبت قرآنا لفوت شرطه بقي خبرا وخبره
مقبول في وجوب العمل به فيضعف به زعم من استضعفه وجعله بيانا لما اعتقده مذهبا فقد جعل
منصبه عن ان يجعل مذهبه قرآنا وقوله وما تردد بين ان يكون خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به قلنا هذه
مغالطة بل هو متردد بين ان يكون قرآنا او خبرا فيجب العمل به وهو اسم للنظم والمعنى عند الجمهور

ان الاعجاز فيهما المتعلقة بالبلاغة والفصاحة وقد وصف بالعربية في غير موضع من التنزيل والمراد به
نظمه وهو الصحيح من قول ابي حنيفة لكنه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق المصلي اذ لا يراد بالنظم الا الاعجاز
فاما المعاني فيقع بها الاعجاز ويقوم بها الاحكام ويحصل بها معنى المناجاة فاسقط فرضية النظم في
حق الصلوة خاصة رخصة في قوله وان روى رجوعه الى قولهما وعليه الاعتماد لانها ليست حالة اعجاز
حتى لو كتب مصحفا بالفارسية او واظب على القراءة بها يمنع عنه ويذهب الى الزندقة او الجنون وهذا كالتصديق لق
مع الاقرار فالاول ركن اصلي حتى لو تبدل بضده كان كفرا والاقرار ركن زائد عند الفقهاء وشرط لاجراء الاحكام
عند المتكلمين حتى لو تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا ومن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمنا
ومن لم يجد وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا س لو كان السقوط رخصة لخص
بالعذر كالافتراض ج رخصة الاسقاط لا يختص بالعذر كالمسح على الخف وحرمة المشي للجنب ووجوب
السجدة عنده للاحتياط لقيام الركن الاصلي وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى
وهي اربعة اقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع دون القصص والامثال والمواعظ والحكم فهو محل له
يدرك مداه ولا يعرف منتهاه الاول في وجوه النظم صيغة ولغة اي مادة وهيئة وهو اربعة الخاص والعام و
المشترك والمأول لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فالخاص او للاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح
واحد بالرأي وان ترجح فمأول والثاني في وجوه البيان بذلك النظم اي كيف يظهر المعنى بالنظم جليا او خفيا
والجلي مسوق او لا محتمل للتخصيص والمجاز او لا محتمل للنسخ او لا والخفي على هذا كما سيأتي وهو اربعة ايضا
الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولهذه الاربعة اربعة يقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لان اللفظ
ان ظهر مراده فاما ان يكون مسوقا او لا فالثاني ظاهر والاول اما ان يحتمل التخصيص والتأويل او لا فالاول نص
والثاني اما ان يقبل النسخ او لا فالاول مفسر والثاني محكم فان لم يظهر مراده فاما ان ينال بمجرد الطلب او لا
فالاول خفي والثاني اما ان ينال بالتأمل بعد الطلب او لا فالاول مشكل والثاني اما ان يدرك ببيان من المجمل
او لا فالاول مجمل والثاني متشابه وبهذا عرف حد كل واحد منها اذ الاقسام الصحيحة انما ينفصل باعتبار
ما يتميز به عن اخواتها واذا يصلح ان يكون فصلا لها والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة ايضا
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لان اللفظ اما ان يكون مستعملا في موضعه الاصلي او في غير موضعه الاصلي
لمناسبة بينهما فالاول الحقيقة والثاني المجاز ثم كل منهما اما ان يستعمل في باب البيان مع كثرة الاستعمال ووضوح
معناه وهو الصريح او استعمل مع استتار معناه وهو الكناية فالحاصل ان القسم الثاني في نفس البيان والثالث
في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني وهو اربعة ايضا
الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بمنطوقه فان كان مسوقا
فعبارة والا فاشارة وان لم يستدل بمنطوقه فان استدل بمعناه اللغوي فدلالة وان لم يستدل به اذا فان استدل
بما يفتقر اليه النص عقلا او شرعا فاقتضاء والا فهو من الاستدلالات الفاسدة التي يجيء ان شاء الله تع وبعد
معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها

اى انه فى اللغة ما معناه وفى اى موضع يستعمل لغة وفى الشرع ما يراد به لو نوع التغير او النقل فى بعض الالفاظ
بورود الشرع وعند التعارض ايهما اولى وما الحكم الثابت المطلوب بها فبلغت الاقسام ثمانين وكذا السنة ينقسم على هذه
الاقسام الخمسة والثمانين والتصرف فى الكلام على نوعين تصرف فى النظم وتصرف فى المعنى والاول مقدم على الثانى طبعا فتقدم
وضعا ثم الاستعمال مرتب على ذلك ثم الاستدلال متابيان القسم الاول اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
واحترز بالمعلوم عن المشترك فانه وضع بازاء معنى المعانى المختلفة على سبيل الابهام على قول من الرقبة فى قوله تع
فتحرير رقبة مبهمة وهى خاص عندنا لانها اسم لذات مرقوق مملوك فلا ابهام فيه من هذا الوجه واحتمالها الكافرة
والمؤمنة وكذا وكذا باعتبار ان الذات لا تخلو عن وصف من الاوصاف لا باعتبار ذات الاسم لانه لا تعرض للاوصاف
اذ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات ومثله لا يضرنا فهو موجود فى الرجل ونحوه بخلاف الابهام فى المشترك فانه
باعتبار الحقيقة وبالانفراد عن العام ولا يجيء استعمال لفظ كل فى الخاص فانه يبطل الغرض وانما استعمله فى الاوايل
ايضا لان الاوايل والتركيب يدل على الانفراد يقال اختص فلان بكذا اى انفرد به ولم يشركه فيه غيره وفلان خاص
فلان اى منفرد به والخصاصة حاجة موجبة للانفراد عن المال ونيل اسبابه وهو اما ان يكون خصوص الجنس كانسان
او خصوص النوع كرجل او خصوص العين كزيد وهذا لان معنى الانسان واحد وهو حيوان ناطق وكذا معنى الرجل
واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد وما سوى الثلاث فى ان لكل واحد معنى واحدا وهذا التنويع
من حيث الشرع خلاف ما يقول اهل الحكمة اذ الشرع جعل الانسان جنسا وجعل الرجل نوعا والمرأة نوعا لان الرجل
يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى والشهادة فى الحدود والقصاص وغير ذلك مما يختص آحادها وحكمه انه
يتناول المخصوص قطعا عند مشايخ العراق والقاضى ابى زيد ومن تابعه ولا يحتمل البيان لكونه بينا وهذا لانه ولو احتمل التغير
عن اصل وضعه عند قيام الدليل بطريق المجاز فلا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان فانه بين فى نفسه وتبيين المبين اثبات الثابت
وهو ينبغى ان لا يثبت به الحكم قطعا كما قال مشايخ سمرقند واصحاب الشافعى له لوجود احتمال المجاز وجه الاحتمال لا ينصور
القطع ج الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يعتبر ولهذا لا يلام من لا يقوم تحت حائط لا ميل فيه لاحتمال سقوطه ويلام
اذا كان مائلا فلهذا لا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض لان لفظهما لا ينبئ عنه فالركوع ينبئ
عن الميلان عن الاستواء والسجود عن وضع الجبهة على الارض فيكون رفعا لحكم الخاص من الكتاب بخبر الواحد وبطل
شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية فى آية الوضوء لانه تع امر بالغسل وهو الاسالة والمسح وهو الاصابة وهما
خاصان لمعنى معلوم فاشتراط النية والترتيب كما شرطهما الشافعى له والولاء كما شرطه مالك له والتسمية كما شرطها
اصحاب الظواهر لا يكون عملا به ولا بيانا لانه بين بل يكون نسخا بل يلحق به الحاق الفرع بالاصل كما هو منزلة
خبر الواحد من الكتاب وهو ان يجعل سنة مكملة للفرض وانما جعلنا التعديل واجبا بحط رتبة
التبع عن الاصل وقد بينت تمام تحقيقه فى الكافى فصار الكتاب على مذهب المخالف محطوط الرتبة وخبر
الواحد مرفوع المنزلة فكان غلطا من وجهين وانما ردنا النية فى التيمم بالنص لانه ينبئ عنه اذ التيمم
هو القصد ومن ذلك قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق فالمامور به الطواف وهو فعل خاص وضع لمعنى
خاص وهو الدوران حول البيت وهو يتحقق من الطاهر كما يتحقق من المحدث فاشتراط الطهارة للطواف

حتى لا يعتد بالطواف بدونه لا يكون عملا بهذا الخاص ولا بيانا لانه بين بل يكون نسخا فلا يجوز بخبر
الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة لكن نجعل الطهارة واجبة فيه حتى يتمكن بتركه
النقصان ليثبت الحكم بقدر دليله ومن ذلك قلنا فى قوله ثلثة قروء ان المراد بها الحيض لانا لو حملنا
على الاطهار ينتقص العدد عن الثلاثة اذ الطلاق المسنون انما يكون فى الطهر فاذا طلقها فى الطهر
ينقضى عدتها بباقى ذلك الطهر وبالطهرين الآخرين ولو حملنا على الحيض كان التربص بثلاثة
قروء كوامل والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل النقصان عنه ولو كان الاعتبار للطهر
لانقضت العدة بطهرين وبعض [illegible] فليس ومحللية الزوج الثانى بحديث العسيلة
لا بقوله تع حتى تنكح هذا جواب سؤال وهو ان محمدا والشافعى له قالا فى قوله تع فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ان كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية
والنهاية وهو ما ينتهى به الشيء وليس لها فى ذلك الشيء اثر غير ذلك فمن جعلها موجبا للحل
الجديد فقد ترك العمل بالخاص وانما العمل بها فى ان تجعل غاية للحرمة الحاصلة فى المحل
ولا حرمة قبل الثلاث ولا تصور للغاية قبل وجود المضروب له الغاية لان الغاية بمنزلة
بعضه وبعض الشيء لا ينفصل عنه اذ لو انفصل لا يكون بعضا له فتلغو قبل وجود الاصل ولهذا
لو قال اذا جاء راس الشهر فوالله لا اكلم فلانا حتى استشيره اى فاستشاره قبل مجيء راس الشهر
لا يعتبر لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا تعتبر قبلها فاذا لم تعتبر صار
وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثانى فى هذه الحالة كعدمه ولو تزوجها قبل اصابة
الزوج الثانى كانت عنده بما بقى من الطلاق كذا هنا والجواب انا فيما قلنا ترك العمل بالخاص
وفيما قلنا عمل به وهذا لان ما تناوله هذا الخاص فهو غاية كما وضع اللفظ له وهو
عقد الزوج الثانى فان النكاح وان كان حقيقة للوطى فقد يذكر للعقد وهو المراد به
هنا بدليل الاضافة الى المرأة لانها تباشر العقد كالرجل فصحت اضافته اليها
فاما الوطى فلا يضاف اليها حقيقة لانها محل للوطى فكانت موطوءة لا واطئة وانما تسمى
زانية لتمكينها من الزنا فعلمنا ان الدخول ما ثبت بالنص وانما ثبت بحديث مشهور وهو ما
روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام ان رفاعة طلقنى ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن
الزبير فلم اجد معه الا كهدبة ثوبى فقال تريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقى
من عسيلته ويذوق من عسيلتك وفى ذكر العود دون الانتهاء الذى يدل عليه النص بقوله حتى تنكح
اشارة الى التحليل لان العود هو الرجوع الى الحالة الاولى وهى كانت حلا فنص ان العود حل وعند
الذوق يثبت العود وهو الحل باشارة النص وهو حادث فلابد له من سبب ولا سبب سوى الذوق
فيكون مثبتا للحل ضرورة ويقول عليه لعن الله المحلل والمحلل له فمن يثبت الحل كالمحرم من يثبت
الحرمة فكان الزوج الثانى مثبتا للحل فيثبت الحل ايما وجد وهذا فى المطلقة ثلثا واضح لان بحـ

كلمه

بل

وفيما دونها ثبت بالطلقة الاولى من الحل ثابت فيما دونها فانه يثبته الزوج الثاني وفيه اثبات الثابت
ح الحل وان كان ثابتا فهو ناقص لوجود سبب الزوال اذ الطلقة والطلقتان تثبت الزوال ولهذا
لا يملك تجديد العقد من تبين بعد الطلقتين وقبلهما يملك فكان الزوج الثاني متمما لهذا الحل الناقص فكان
اثبات ما ليس بثابت فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور وتجوز الزيادة بمثله لما يعرف في باب النسخ
وما ثبت الدخول بهذا الدليل الا بوصف التحليل وهو معمول بالاجماع ومن صفة الدخول التحليل
وانتماله تقوله ن بوصف هذا الدليل اي الحل عملا بنص الكتاب وهو ساكت عن اصل الدخول و
وصفه نوضح انكما تركتما العمل بالخاص وعملنا بالخاصين وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تع
جزاء لا بقوله فاقطعوا هذا جواب سؤال ايضا وهو ان الشافعي لو قال المامور به القطع وهو
لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الشيء وانه ينبئ عن ابطال العصمة بل فيه اعتبارها
اذ القطع كان لها فمن جعل القطع مبطلا العصمة المال التي كانت ثابتة قبل القطع بالرأي
وبخبر الواحد فقد وقع فيما ابى من ترك العمل بالخاص وقلنا ما ابطلنا العصمة بالقطع لينجه
ما قلت وانما ابطلناها بخاص آخر مقرون به وهو جزاء فالجزاء المطلق ما يجب لله تع بمقابلة
فعل العبد لانه المجازي على الاطلاق ولهذا سميت دار الآخرة دار الجزاء لان المجازي وحده واذا
كان القطع حق الله تع خالصا كانت الجناية واقعة على حقه حتى يستحق العبد جزاء الله تع
ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تع عند فعل السرقة ليقع جناية العبد على حقه تع
ليستحق الجزاء من الله تع والعصمة واحدة فمتى تحولت الى الله تع لم يبق للعبد وانتفت في حقه فاذا لم تبق له كالعصير
اذا تخمر فلم يجب الضمان رعاية لحقه لانتقال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالمثل فلا يجب شيء آخر عليه
ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته فالخمر المغصوبة من المسلم يسترد وان لم يكن معصومة
لان الرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك من بخلاف في عصمتين عصمة الله تع وعصمة العبد فكان جنايتين
كما لو قتل مسلما خطاء او صيدا مملوكا في الحرم او شرب خمر ذمي فانه يجب الرد مع الكفارة او الجزاء مع القيمة
او الحد مع الضمان ح في النفس حقان حق الشرع وحق العبد فوجب الضمان والجزاء في قتل الصيد بهتك حرمة
الحرم والضمان باتلاف مال الغير والحد بشرب الخمر صيانة للعقل والضمان باتلاف مال متقوم للذمي جبرا لحقه وهنا
الجناية متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد صار لله تع والجناية الواحدة متى اوجبت جزاء الفعل كملا لا
يوجب بدل المحل كقطع اليد قصاصا لا يجب معه بدل المحل وهو الارش ولان الجزاء لغة يستدعي الكمال لانه
من جزى اي قضى وهو الاتمام او من جزاء بالهمزة اي كفى وكمال الجزاء يستدعي كمال سببه وهو الجناية ولا يزيد
الجزاء على الجناية وانه لا يجوز وذا بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء عصمة العبد لا يكون الفعل حراما لعينه
بل لغيره وهو المالك فكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة وهو واجب فلا بد من ازالة الشبهة لان الجناية تمحضت
على حق الله تع ولا تجمع بين العصمتين عصمة الشرع وعصمة العبد لتنافي بينهما لانها تقتضي الحرمة لعينه والاخرى لغيره
فاعتبرنا جانب الشرع فلم يبق عصمة المالك وتحولت الملك لانا نحول محل الجناية ليقع الجناية على حق الله تع لتكمل الجناية

فيكون كمال الجزاء بمقابلة كمال الجناية ومحل الجناية العصمة فاكتفينا به لان تحويل العصمة كاف ولان وجوب
القطع باعتباره محلا مملوكا من العصمة اذا انتقلت ولم يبق حقا للمالك كيف يشترط خصومته ح المالك غير
معتبر فيه لعينه بل لتظهر السرقة بخصومته عند الامام ليتمكن من الاستيفاء حتى لو وجد الخصم بلا ملك يكتفى به
كالمكاتب ومتولي الوقف ولان الجناية يقع على المال والعصمة وصف المال لانها عبارة عن كونه حرام التعرض
فتنتقل دون الملك فهو وصف المالك اذ هو عبارة عن القدرة وهي صفة القادر فلا ينتقل لان المالك ليس
بمحل للجناية ولانه انما ينتقل ما هو قابل للنقل معهود في الشرع والمعهود انتقال العصمة دون الملك
الا ترى ان العصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع عملا بقوله تع
فان طلقها فلا تحل له فان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب وانما وصل
الطلاق بالافتداء بالمال فاوجب صحة الطلاق بعد الخلع فالشافعي لو مع وصله بالرجعي وابطل
وقوعه بعد الخلع لا يكون عملا به ولا بيانا ولذا وجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة وهي
التي زوجت بغير تسمية مهر عملا بقوله تع ان تبتغوا باموالكم فان الابتغاء لفظ خاص وضع
لمعنى خاص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع والباء للالصاق فيقتضي ان يكون المال ملصقا
بالابتغاء فالقول بتراخيه عن الابتغاء الى وجود الوطئ كما قاله الشافعي له في المفوضة ترك
العمل بالخاص بالرأي ولا يلزم النكاح الفاسد فانه لا يجب المهر فيه بنفس العقد اجماعا بل بالدخول
لان المراد به الطلب الصحيح وذلك بالنكاح الصحيح ولذا كان المهر مقدرا شرعا غير مضاف
الى العبد عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى
خاص وهو التقدير فالقول بان المهر غير مقدر شرعا كما قال الشافعي ترك للعمل بالخاص وكذا الكناية
في قوله فرضنا لفظ خاص يراد به ذات المتكلم فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولي للايجاب
والتقدير وانه لا اختيار للعبد فيهما اصلا بل تقدير العبد امتثال به اي لان مهور النساء مقدرة معلومة
عند الله تع واذا اصطلح الزوجان على مقدار يظن ما كان مقدارا معلوما عند الله تع لان العباد لا يقدرون ما ليس
بمقدر وعلى هذا قيم الاشياء فانها معلومة مقدرة عند الله تع والمقومون بآرائهم يقدرون ذلك المقدار
المعلوم المستور عنا فهذا كذلك في فرض اثبات وتركه والتقدير فيه الى العبد كما قال الشافعي له فقد ترك
العمل بالخاص وانما العمل فيما قلنا ان وجوب اصله وادنى المقدار منه ثابت شرعا لا اختيار فيه للزوجين
ولهذا لو تزوج امراة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرا عنده وعندنا يجب عشرة دراهم لان الشارع قدره
بالعشرة لقوله عم لا مهر اقل من عشرة دراهم وهذا لان النساء اماء الله تع ونحن عبيده فكان المهر للمولى و
لهذا خص النبي عم بعدم المهر اظهارا للكرامة وهذا في الابتداء فاما في البقاء فهو حق المرأة فتتولى اسقاط
ومن ذلك قوله تع الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فيه الاضافة اليهما ثم تخصيص جانبها بالذكر
بيان ان الذي من جانب الزوج في الخلع عين ما تناوله اول الآية وهو الطلاق لا غيره وهو النسخ وهذا لان
الخلع يوجد منهما ولن نستغني به وقد ذكر فعلهما ولم يذكر فعل الزوج فكان تقريرا لفعل الزوج

على ما سبق وقد سبق الطلاق فجعل الخلع فسخا كما قال الشافعي لو نوى للعمل بهذا الخاص وجعله طلاقا يكون
عملا به ولم يصر الطلاق اربعا لان الله تعالى ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض وعلى هذا فاعتبر فيما
يكون من هذا الجنس القول في الامر وهو من الخاص فان صيغة الامر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو طلب
الفعل واعلم ان مسائل الامر خمسة انواع لانه اما ان يكون في بيان نفس الامر وموجبه او بيان المامور به
وهو الفعل او في بيان المامور فيه وهو الزمان او في بيان المامور وهو المكلف او في بيان الآمر وهذا التقسيم ضروري
لان الامر لابد له من مصدر من احد وهو الآمر ولابد ان يصدر بايجاب شيء وهو المامور به ولابد من مكلف يجب
عليه وهو المامور اذ بالامر لا يجب شيء على الآمر وهذا الامر لوجوب فعل على العبد وفعله لابد ان يقع في
زمان وهو المامور فيه فالامر قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل فخرج فعل النبي عليه السلام والاشارة
بالقول فانهما ليسا بامر والدعاء والالتماس بقوله على سبيل الاستعلاء فان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع لا
يسمى آمرا وان كان اعلى رتبة من المقول له افعل ومن قال لغيره على سبيل الاستعلاء افعل يقال انه امره وان
كان ادنى رتبة منه وبقوله افعل ونحوه تخرج قول من هو مفترض الطاعة لغيره اوجبت عليك ان تفعل
كذا او واجب عليك فعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا فهذا كله طلب تحصيل الفعل وليس بامر وبه ظهر
ضعف قولهم انه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ونحوه وقولهم طلب الفعل ممن دونه في الرتبة لجواز
الامر ممن فوقه في الرتبة حتى ينسب الى الجهل والحمق من حيث انه امر من هو اعلى منه ولا يلزم ان الامر
موجود بدون لفظة افعل لانا لا نعني به هذه الصيغة على الخصوص وهو معلوم لمن له ادنى لب الا ترى انه
ذكر صاحب المحصول فيه الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي افعل وقد علم بالبديهة انه لم يرد به تلك
الصيغة الخاصة **فصل** ويختص مراده بصيغة لازمة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي
اي المراد بالامر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف بدون هذه الصيغة عند الجمهور وقال بعض اصحاب
مالك والشافعي لو عرف المراد بدون هذه الصيغة وعلى هذا يبتنى الخلاف ان افعال النبي عليه السلام موجبة ام
لا فعندنا ليست بموجبة لانتفاء الصيغة وعندهم موجبة كالامر لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله ولو لم يكن
الامر مستفادا بالفعل لما سمي به اذ الامر موجب ولو لم يكن الفعل موجبا كان الامر لكان هذا اطلاق لفظ
الموجب على غير الموجب ولقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي فهو تنصيص على وجوب الاتباع في افعاله
واذا ثبت استعمال الامر في الفعل كان حقيقة فيه لان ظاهر الاستعمال للحقيقة وعندنا هو حقيقة في القول
فقط لان العبارات انما وضعت دلالات على المعاني المقصودة ليقع العلم لغيره بما في ضميره ولان نقص
العبارات عن المقاصد والمعاني لان المهملات اكثر من المستعملات ولانه حينئذ يختل الغرض المطلوب
من وضع الكلام وهو ابانة المراد ولا يتحقق انتفاء القصور الا بعد ان يكون لكل مقصود عبارة ثم
سائر مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارة وضعت لها والمراد بالامر اعظم المقاصد
لحصول الابتلاء به فاختصاصه بالعبارة احق من غيره فاذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة له فيكون
لازمة على معنى انه لا يوجد هذا المعنى بدون هذه الصيغة الا ترى ان الاسم لما كان موضوعا للهيكل

مخصوص لا يوجد الهيكل المخصوص بدون اسم الاسد الا اذا دل الدليل على ان المراد بالامر غير مراد بهذه
الصيغة واذا ثبت انه حقيقة له فلا يكون حقيقة في الفعل دفعا للاشتراك ولانه لو كان حقيقة في الفعل لصح
ان يقال للقائم آمر ولان ما كان حقيقة لشيء لا يصح نفيه عنه بحال كالاب لا ينتفي عنه هذا الاسم بحال و
المجاز يصح نفيه كالجد يسمى ابا ولا يصح نفيه ثم ههنا لا يصح نفي اسم الامر عن القول المخصوص ويصح عن الفعل
فدل ان الاستعمال فيه مجاز وقوله للمنع عن الوصال وخلع النعال اي لما واصل وواصل اصحابه انكر عليهم
الموافقة في وصال الصوم فقال اني لست كاحدكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني ولما خلع نعليه في الصلوة
وخلع الناس نعالهم قال منكرا عليهم بعد ما فرغ ما لكم خلعتم نعالكم ولو كان الفعل موجبا لصار كانه امر
بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهو باطل والوجوب استفيد لقوله عليه السلام صلوا لا بالفعل
اذ لو ثبت به وجوب الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة وسمي هو الفعل به مجازا لان الامر سبب الفعل
واطلاق اسم السبب على المسبب جائز ولا ينكر تسميته مجازا لاختلاف بين الجمع فقيل في جمع الامر بمعنى
القول اوامر وفي جمعه بمعنى الفعل امور وهو امارة الحقيقة في كل واحد ج لا نسلم انه امارة الحقيقة
فصل في موجب الامر وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف سواء كان بعد الحظر او قبله لا
لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص واستحقاق الوعيد لتاركه ودلالة الاجماع والمعقول واذا اريد
به الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة لانه بعضه وقيل لا لانه مجاز واصل الكلام في هذا الفصل في
مواضع احدها في خصوص المراد بهذه الصيغة فقال الجمهور لما ثبت خصوص الصيغة ثبت
خصوص المراد وقال بعض الشافعية انه مجمل في حق الحكم فيتوقف حتى يتبين المراد بالدليل لان هذه
الصيغة استعملت لمعان مختلفة للايجاب والندب والاباحة والتقريع والتوبيخ والسوال والالحام والتكوين
والاشهاد وسولنا في الدنيا والندب لثواب الآخرة والتسوية والاهانة والتعجيب والاخبار والاحتقار والانذار
لقوله تعالى اقيموا الصلوة فكاتبوهم فاصطادوا واستفزز من استطعت اي ازعج الى المعاصي بصوتك بدعائك فهذا
على الاستبعاد عن ان يملك او يقدر عليهم كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر ربنا تقبل منا فات بها من المغرب كن فيكون واشهدوا اذا تبايعتم اصبروا او لا تصبروا ذق انك انت العزيز
الكريم اسمع بهم وابصر فليضحكوا قليلا العوا اما انتم ملقون تمتعوا وللتمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي
فاذا اختلف وجوه الاستعمال صار مجملا في حق الحكم ولا يتعين لشيء منها الا بدليل ولنا ان العبارات
كان لا يقصر عن المعاني فكذا كل عبارة تكون لمعنى خاص باعتبار الوضع ولا يثبت الاشتراك الا بعارض
اختلاط القبيلتين او للابتلاء به او لغفلة من الواضع وصيغة الامر من لفظ خاص من تصاريف الفعل
فتكون لمعنى خاص باعتبار الوضع واستعماله لمعنى اخر بطريق المجاز ومتى وقع التعارض بين الاشتراك
والمجاز فالمجاز اولى لانه اغلب وابلغ والاشتراك يخل بالتفاهم ويحتاج الى قرينتين وثانيها
في تعيين المراد فقال بعض اصحاب مالك موجبه الاباحة لان الامر لطلب الوجود المامور به
من المامور ولا وجود الا بان يتمادى فدل على انتفاء طرف الا ان يتمادى عليه ضرورة وادناه الاباحة

وقال الكرخي والاشعرية والمعتزلة حكمه الندب لان الامر لطلب الفعل فلا بد من اثبات ما ترجح
الفعل على الترك وذا قد يكون بالالزام وقد يكون بالندب وهو ادنى فيثبت لتيقنه وعندنا موجبه الوجوب
لان الامر لما كان لطلب المامور به مطلقه ينصرف الى الكامل من الطلب لانه لا قصور في الصيغة
ولا في ولاية المتكلم فانه مفترض الطاعة يملك الالزام والكامل فيما قلنا لانه مطلوب من كل وجه فاما
الطلب على وجه فيه رخصة الترك وهو الندب فهو طلب من وجه دون وجه والموضوع للشيء محمول على الثابت
من كل وجه وفيه رعاية الاحتياط الا ان عند مشايخ العراق من اصحابنا ان حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعا
وعند مشايخ سمرقند منهم الشيخ ابو منصور ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا على طريق التعيين بل نعتقد على
الابهام ان ما اراد الله تعالى من الايجاب او الندب حق ولكن ناتي بالفعل لا محالة لان هذه الصيغة ليست
للوجوب بعينها فيهما لوجد بلا وجوب بل عند تجردها عن القرائن واحتمال وجود القرينة قائم الا ان
مجرد الاحتمال غير معتبر عند مشايخ العراق لما ان له نظير ان المرئي في الكرة الثانية يحتمل ان يكون غير
ما كان في الكرة الاولى لجواز ان يذهب به ويخلق غيره مكانه بلا تفاوت ولا يشكل انه في الكرة الثانية
عين ما كان في الكرة الاولى فظهر ان الاحتمال الناشئ من غير دليل ظاهر باطل والدليل على انه للوجوب
انتفاء الخيرة عن المامور بالامر لقوله تعالى وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة
من امرهم والقضاء عبارة عن الحكم والندب والاباحة لا ينفيان الخيرة واستحقاق الوعيد لتاركه لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد لتاركه والوعيد لا يستحق
الا بترك الواجب والمراد بالامر امر الرسول عليه السلام فانه بناء على قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا ولان تارك المامور به عاص وفاسق لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم لا اعصي لك امرا ففسق
عن امر ربه وهما يستحقان الوعيد بالنص ولانه لا يكون عاصيا وفاسقا بترك الامتثال الا ان يكون موجبه
الالزام ولان الفسق اسم لفعل حرام وكذا المعصية ولو لم يجب الايتمار لم يكن خلافه حراما ولان لنا
الاجماع فان من اراد فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مراده سوى قوله افعل فدل ان هذه
الصيغة موضوعة لهذا المعنى والدليل المعقول وهو ان تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص
فلفظ الماضي موضوع للمضي وكذا لفظ الحال للحال واحتمال ان يكون للاستقبال لا يخرج عن موضوعه
ثم ساير المعاني التي وضعت لها الالفاظ كانت لازمة لمطلقها الا ان يقوم الدليل بخلافه وكذا معنى
طلب المامور به لهذه الصيغة يكون حقا لازما لها على اصل الوضع س هذا انما يصح ان لو
وضعت هذه الصيغة لطلب المامور به ح انه معنى مطلوب وقد مست الحاجة الى التعبير
عنه فوجب ان يكون له صيغة مفردة وتلك الصيغة افعل او غيرها وبطل الثاني اجماعا فتعين
الاول ولان موجب الامر الايتمار لغة يقال امرته فايتمر كما يقال كسرته فانكسر وهدمته فانهدم
فهذا يقتضي ان لا يتحقق الامر بدون الايتمار كما لا يكون الكسر بدون الانكسار الا ان الوجود
لو اتصل بالامر لسقط الاختيار من المامور وللمامور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا

ان يطلب ح

لانه خلقه مختارا فكان مجبولا عليه وليس له اختيار كلي لان ذا من خواص الالوهية ولكن له الاختيار
بقدر ما ينتفي به الجبر ويستحق الثواب بان لا يلزم على ان الايتمار متراخيا عن الوجود الحقيقي احتيالا
تفاديا عن الجبر وبقي الوجوب المفضي الى الوجود حكما له قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن الا يرى
انه لما ابتلانا الله تعالى بما ان اختار له ابتلانا عن الايتمار مقرونا فقال كن فيكون فلو لم يكن الوجود مقصودا
بالامر لما استقام ان يكون مجازا عن سرعة الايجاد كما ذهب اليه الشيخ ابو منصور والقاضي
ابو زيد له والمعنى ان ما قضى من الامور واراد كونه يتكون من غير توقف ولا قول ثمة لان المعدوم لا يومر
او لما استقام قرينة للايجاد كما هو مذهب الفقهاء فعندهم ان الايجاد بالتكوين وخطاب كن من غير
تشبيه كما زعمت الكرامية بان كلامه حادث في ذاته ولا تعطيل كما زعمت المعتزلة فعندهم انما صار
متكلما لخلق هذه الحروف في اللوح وهو تعطيل اذ المتصف بالتكلم من قام الكلام بذاته وقد اجرى سنته
ان يقول في الايجاد كن فنومن به كما نطق به النص وما هو كاين في علمه كالموجود فصح الخطاب وفايدته
اظهار العظمة واعلام الملايكة بذلك الفعل وقال ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره فجعل القيام
موجب الامر فيما ان اختيار له او هو دليل على حقيقة الوجود مقصودا بالامر س الايتمار ليس موجب الامر
لانه كما يقال امرته فايتمر يقال امرته فعصى وليس العصيان موجب الامر ح انما يقال امرته فعصى لما مر ان الايتمار
تراخى عن الحقيقي احتيالا وجاز ان لا يختار الايتمار وتمسكوا بقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند كل صلوة على انه للوجوب فان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيلزم انتفاء الامر لوجود المشقة لكن
السواك مندوب فيلزم ان لا يكون المندوب مامورا واذا ثبت هذا ظهر ان الامر لا يحصل الا عند الوجوب
وهو لا يتم لانه اعلمهم ارادة الوجوب بقرينة الامر لوجود المشقة وقول الواقفية يفضي الى التوقف
في النهي ايضا لاحتمال انه للحظر وللكراهة وللشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل
واحد فيتحد موجبهما وهو باطل اذ حكم احد الضدين يخالف حكم الاخر وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل
الحقايق كلها فانه ما من حقيقة الا ويحتمل المجاز وما ذكروا من الاحتمال نعتبره في ان لا يجعل محكما بمجرد الصيغة
لا في ان لا نثبت موجبه اصلا وثانيها ان الامر بعد الحظر وقبله سواء فيكون للايجاب في الحالين وقال بعض
الشافعية انه للاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولانه لازالة الحظر وهي من ضرورة الاباحة ولنا ان مقتضى
هذه الصيغة الالزام لما مر ولم تتفاوت صيغة الامر بعد الحظر وقبله فلا يتفاوت حكمه والاباحة
فيما ذكروا للاجماع او لان الاصطياد شرع لنا لا علينا وما شرع لنا لا يصلح ان يجب علينا
على ان الامر بعد الحظر كما ورد للاباحة ورد للوجوب فالامر لقتل شخص حرام القتل بالاسلام
او بعقد الذمة بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة وقطع الطريق والزنا والقتل بغير حق
للوجوب وان ورد بعد الحظر فتعارضا وسلم المقتضي للوجوب ورابعها انه اذا اريد بالامر
الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة لانه بعضه لان في الايجاب هذا وزيادة فكان
قاصرا لا مغايرا وقال الكرخي والجصاص انه مجاز لانه لا يجوز نفي ما هو حقيقة ولو قال

ما امر الله تعالى بصلاة الضحى كان صادقا ولا انه مجاز لانه جاز اصله ونفاه وما ذكر انه بعضه قلنا
فاطلاق اسم الكل على البعض مجاز **فصل** في موجب الامر في حكم التكرار الصحيح ان الامر بالفعل
لا يقتضي التكرار ولا يحتمله سواء كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن ولكنه يقع على اقل
جنسه ويحتمل كله بدليله وقال بعض مشايخنا انه لا يوجبه ولا يحتمله الا ان يكون معلقا بشرط لقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصفه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا اقم الصلوة لدلوك الشمس فانها يتكرر بتكرر ما قيدت به وقال الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن
يحتمله وقال بعضهم مطلقه يوجب العموم والتكرار الا بدليل وهو محكي عن المزني حتى اذا قال لامرأته طلقي نفسك
تملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او متفرقا عند هؤلاء وعند الشافعي يحتمل الثلاث والمثنى
حتى اذا نوى الزوج الثلاث او المثنى تقع وعندنا تقع على الواحدة الا ان ينوي الثلاث ولا يعمل نية الثنتين
الا ان تكون المرأة امة احتجوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سال رسول الله عليه السلام عن الحج افي كل عام ام مرة
فقال بل مرة ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجب ثم تركتموه لضللتم فلو لم يكن صيغة الامر في قوله عليه السلام حجوا
موجبا للتكرار لما اشكل عليه فقد كان من اهل اللسان ولو لم يكن محتملا لانكر عليه السلام سؤاله عما ليس من
محتملات اللفظ فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بمرة دل ان موجبه التكرار ولان صيغة
الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقوله طلقي اي اوقعي الطلاق والمختصر كالمطول واسم الفعل عام
يوجب القول بعمومه كسائر الفاظ العموم والتكرار من ضرورات العموم وعبارة الشافعي انه لما كان المصدر نكرة لانه
ثبت ضرورة وبالمنكر يحتمل الغرض والنكرة في الاثبات توجب الخصوص مع احتمال العموم ولانه لا فرق بين
دخل وادخل الا في الخبرية والامرية باجماع اهل اللغة ومن قال دخل زيد الدار لم يقتض التكرار ولكن
يحتمل انه دخلها مرارا فكذا ادخل يكون طلب الدخول مع احتمال ان يكون المراد مرارا ثم الموجب ما هو
المتيقن دون المحتمل وهذا خلاف النهي فالنكرة في النفي تعم ولنا ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر
الذي هو فرد ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان وذلك بالفرد الحقيقي او الاعتباري وهو الجنس والمثنى بمعزل
منهما لانه عدد محض وبين الفرد والعدد تناف فكان لا يحتمل العدد الفرد فكذا عكسه وهذا لان الثابت
به طلب الفعل والتكرار خارج صفة للفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة ولهذا تصح نية الثلاث لانه
جنس طلاقها فصار من حيث الجنس واحدا وان كان له اجزاء حقيقة الا ترى انك اذا عددت الاجناس
كان هذا باجزائه جنسا واحدا فانك تقول التصرفات المملوكة النكاح والطلاق وكذا وكذا
كما انك تقول نعمة الله الماء والطعام وكذا وكذا فوقوع هذا الاسم على الثلاث باعتبار انه
واحد لكن الواحد فرد حقيقة وحكما فكان احق بالاسم الفرد عند الاطلاق من الثلاث
والثلاث فرد حكما فكان محتمله فيصار اليه عند النية وما بينهما وهو الثنتان عدد
محض ليس بفرد حقيقة حتى يكون موجبا ولا حكما حتى يكون محتملا الا ان تكون المرأة
امة لان ذلك كل طلاقها فالثنتان في حق الامة كالثلاث في حق الحرة وعلى هذا سائر

9

اسماء الاجناس اذا كان فردا صيغة كمن حلف لا يشرب ماء او الماء فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل
حتى يقع على قطرة عند الاطلاق ولو نوى جميع المياه يصدق فاما لو نوى قدرا من الاقدار المتخللة
بين الحدين كما لو نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته لخلو المنوي عن صفة الفردية حقيقة
او حكما ومثله لا اكل طعاما ونحوه او دلالة كمن حلف لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد ولا اكلم بني ادم
ولا اشتري الثياب فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا
اذا بقيناه جمعا لغا معنى التعريف المستفاد بالالف واللام او الاضافة واذا جعلناه جنسا كان فيه رعاية
الامرين اما التعريف فلانه يعرف هذا الجنس المذكور واما الجمعية فلان كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان
العمل بهما اولى من اهدار احدهما وقد قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وذلك يختص بالجمع وما يتكرر
من العبادات كالصلوة والصوم ونحوهما فباسبابها لا بالاوامر وهذا لان كل صلوة يتكرر بتكرر
وقتها الذي جعل سببا لها وكذا الصوم يتكرر بتكرر وقته الذي جعل سببا له وهو شهر رمضان
وكذا في العقوبات ولو كان التكرار باعتبار الامر لاستغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجوب
المامور به اذ ليس في اللفظ اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات بالتعيين اولى من البعض وهو
باطل بالاجماع وانما اشكل على الاقرع لانه من الجائز ان يكون سبب الحج ما يتكرر وهو وقته كالصوم
والصلوة ومن الجائز ان يكون سببه ما لا يتكرر وهو البيت فبين النبي عليه السلام بقوله مرة ان السبب هو
البيت وقولكم عم له تضمن فيحتمل لانها للطلب ممنوع او مردود بانه قياس باللغة فالانتهاء عن الفعل
ابدا ممكن والاشتغال ابدا ولا يقال الامر نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار لانه ممنوع وكذا
اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد لانه فرد فلا يراد بالسارق السرقة الا سرقة واحدة لان الكل غير
مراد بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وقد تعين اليمنى بالاجماع فالقول بقطع اليسرى بهذه
الاية مردود وما قالوا يصح ان يقال افعل دائما او لا دائما ولو دل على التكرار لكان الاول تكرارا والثاني
نقضا له قلنا لا نسلم لانهم يقولون الاول بيان تقرير كقولك جاء زيد نفسه والثاني بيان المحتمل كقولك انت طالق
ان دخلت الدار وموجب الامر على ما فسرنا من الوجوب وعدم التكرار يتنوع نوعين احدهما يرجع الى صفة
قائمة بالموجب وهو نوعان اداء وقضاء وثانيهما يرجع الى صفة قائمة بغير الموجب وهو نوعان موقت
وغير موقت **فصل** في حكم الامر حكم الامر نوعان اداء وهو تسليم نفس الواجب بالامر وقضاء
وهو تسليم مثل الواجب به قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وهو في تسليم اعيانها
الى اربابها فرد الغاصب عين ما غصب اداء ورد المثل بعد هلاك العين قضاء وقد يدخل النفل لانه
في قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة في الندب او انه باعتبار تسليم عين ما ندب الى تسليمه
ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك ويستعمل احدهما مكان الاخر مجازا حتى يجوز
الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود التسليم فيهما قال الله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
اي اديت اذ الجمعة لا تقضى فالقضاء لفظ متسع يستعمل بمعنى الاتمام والالزام والاحكام وهذه المعاني

موجود في الاداء ويستعمل الاداء في القضاء مقيدًا لقوله ادّى ما عليه من الدين والديون تقضى بامثالها
فاداء الدين نفسه محال فيكون القضاء مرادًا مجازًا فيه الاداء معنى الاستقصاء وشدة الرعاية في الخروج
عما لزمه وذا بتسليم عين الواجب كما قيل في الثلاثة منه الذئب تاذوا للغزال باكله اي تحال و
تكلف فتحلم واما القضاء فلا ينبئ عن شدة الرعاية بل ينبئ عن الاحكام قال الشاعر وعليهما
مسرودتان قضاهما اي احكم صنعتهما ومما غيرا الاعادة فهي الاتيان بمثل ما فعل اولاً مع نقصان فاحش
ذاتًا مع صفة الكمال وهذا لانه اذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه ناقصًا نقصانًا
فاحشًا يجب عليه اعادته في وقته والقضاء يجب بالسبب الذي وجب به الاداء عند الجمهور وقال
العراقيون يجب بنص مقصود غير الامر الذي به وجب الاداء لان الفائت عبادة فلا تقضى الا بمثل
هو عبادة ولا يصير المثل عبادة الا بالنص وكيف يكون مثلا لها بالقياس وقد ذهب فضل الوقت
وهذا لان في التنصيص على التوقيت اشعارًا لفضيلة الوقت وبتعيين القربة في ذلك الوقت لهذا
لا يكون قربة قبل وقتها فكذا بعده والضمان يعتمد المماثلة وقد فاتت ولنا ان الله تعالى اوجب القضاء
في الصوم والصلوة بالنص بالمثل قال الله تعالى فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوته او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وهو معقول فان الاداء كان فرضا عليه في الوقت وليس المقصود
عين الوقت بل عين العبادة في كونه عملا خالصا لوجه التعظيم لله تعالى وهو لا يختلف
باختلاف الاوقات ومعلوم ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا باسقاط من له الحق او بتسليم الحق
المستحق ولم يوجد واحد منهما فبقي مضمونا عليه بعد خروج الوقت فاذا بقي مضمونا وهو قادر على تسليم
مثله من عنده لان النفل مشروع له من جنسه امر بصرف ما له الى ما عليه ولان له صرف ماله الى ما عليه
كما في حقوق العباد وسقط فضل الوقت للعجز لا الى مثل له عند المفوت فاوجبنا عليه ما قدر عليه
وهو اصل الواجب واسقطنا عنه ما لم يقدر عليه وهو وصف الفضل اذ الوصف تبع الاصل
فلا يوجب عدمه عدم الاصل وهذا لان خروج الوقت قبل الاداء لا يسقط الاداء بعينه
بل باعتبار الفوات فيتقدر بقدر ما يتحقق منه الفوات وهو فضيلة الوقت فلا يبقى ذلك
مضمونا عليه الا في حق الاثم اذا فوته عمدا فاذا عقل هذا في المنصوص عليه تعدى الحكم الى
الواجبات بالنذر المؤقت من الصوم والصلوة والاعتكاف وهذا اشبه بمسائل اصحابنا
ولهذا لو فاتت صلوة الليل من القوم فقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم وبالعكس
لا يجهر ومن فاتته صلوة في السفر يقضيها في الحضر بركعتين وبالعكس يقضي اربعا
ولهذا قلنا في صلوة فاتت عن ايام التشريق يقضيها بلا تكبير لان الجهر بالتكبير غير
مشروع في غير ايام التكبير فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط ولم يسقط ما قدر عليه بهذا
العذر وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود
شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر اي اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف فانه يقضي اعتكافه

ولا يجزيه

ولا يجزيه في الرمضان الثاني ثم قال يجب القضاء بنص آخر فاثبت هذا وجب القضاء بالتفويت لا بالنذر اذ
لو وجب القضاء لاجازه الرمضان الثاني لان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه فدل
انه انما لم يجز لان وجوب القضاء بدليل آخر وهو التفويت والتفويت سبب لوجوب قضاء مطلق عن الوقت
اي لا يتعين وقتا دون وقت فصار كالنذر بالاعتكاف مطلقا بان قال لله علي ان اعتكف شهرا ثم لو اعتكف
في رمضان لم يصح كذا ههنا ونحن نقول وجب القضاء ههنا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو النذر الا ترى انه
قضاء يجب بالفوات من بان مرض او اغمي عليه في الشهر كله والفوات لا يوجب الضمان كالعبد الجاني اذا مات
وكمال الركوع اذا هلك وبالتفويت اخرى فظهر ان القضاء يجب بما به وجب الاداء لا بالتفويت وانما لم يجز في
الرمضان الثاني لان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثرًا في وجوب الصوم لانه
شرط الاعتكاف الواجب بالنذر والتزام المشروط التزام الشرط كالتزام الصلوة التزام الوضوء وانما لم يجب
الصوم قصدا في نذر اعتكاف رمضان لان الوقت وقت الصوم فرضا فوجد شرطه فاستغني عن اعادة شرطه قصدا
كما لو دخل وقت الصلوة وهو متوضئ وهذا لان الشروط يراعى وجودها لا وجودها قصدا فسقط الصوم
المقصود بهذا العارض وهو شرف الوقت وهذا الشرف قد فات بحيث لا يمكن اكتسابه الا بالحيوة الى العام
الثاني وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة عليه بالشك واذا فات ذلك الشرف بقي
الاعتكاف واجبا عليه مطلقا واذا بقي عليه مطلقا يجب عليه الصوم القصدي اذ الموجب له موجود وانما لم يظهر
عمله للمانع فاذا زال المانع يعمل الموجب عمله فلم يجزه الرمضان الثاني كما لو نذر ان يعتكف شهرا وكان عليه هذا
احوط الوجهين اي يحتمل ان لا يقضي كما قال ابو يوسف وزفر اذا فات شرف الوقت وبقي الاعتكاف بغير
صوم وهو غير مشروع فيبطل نذره ويحتمل ان يقضي لان بفوات الشرف لا يبطل الاصل فالقضاء احوط الوجهين
لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وهو فضل هذا الصوم على غيره في الحديث من فاته صوم يوم من رمضان
لم يقضه صيام الدهر كله احتمل غيره لان السقوط حتى لو لم يصم ولم يعتكف يقضي خارج رمضان مع الصوم
يجوز اجماعا فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف وهو عدم وجوب الصوم بالاعتكاف لان يحتمل السقوط
والعود الى الكمال وهو وجوب الصوم القصدي اولى لان هذا نقصان يعود الى الكمال والاول كمال يعود الى
النقصان فاذا عاد الى الكمال لم يتأد في الرمضان الثاني والاداء في العبادات في الامر المؤقت يكون في الوقت
وفي غير المؤقت في العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو مؤقت والاداء ثلثة انواع كامل وقاصر واداء يشبه
القضاء فالكامل ما يؤديه الانسان بوصفه كما شرع كالصلوة بجماعة والقاصر ما تمكن النقصان في صفته
كاداء الصلوة منفردا فانه قاصر لنقصان في صفة الاداء فهو مأمور بالاداء بالجماعة ولهذا لا يجب الجهر
على المنفرد ويجب على من يصلي بجماعة واكتساب الواجب مستجلب للثواب والمنفرد لا يتمكن منه لانه لم يجهر
فظاهر وان جهر فكذلك لانه لم يأت بالواجب فلم يحرز ثوابه واداء المسبوق قاصر لانه منفرد حتى يقرأ ويسجد
للسهو ومن اقتدى بالامام في اول الصلوة واداها معه فهو مؤد اداء محضا ومن اقتدى بالامام في اول الصلوة
ثم نام خلفه حتى فرغ الامام او سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء

لانه باعتبار الوقت مؤدٍ وباعتبار انه سبدارك ما فاته مع الامام قاض ولهذا لا يقرا ولا يسجد للسهو
ولا سغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة الا ان يتكلم اولم يفرغ الامام بعد ثم يصلي اربعا لان اصله لزم المثل
بطريق القضاء انما يجب بما وجب به الاداء فلما لم يتغير به صلي لا يتغير المثل وقبل فراغ الامام نية الاقامة
تغير الفرض في حق الاصل وهو الامام فتغير في حق من بقضي ذلك وبعد الفراغ نية الاقامة لا يغير الفرض
في حق الاصل فكذا في حق من يقضي ذلك الا ان يتكلم ثم يبطل معنى القضاء ويعود الامر الى الاداء فيتغير
بالمغير لقيام الوقت ولو كان هذا الرجل مسبوقا صلى اربعا سواء فرغ الامام او لا تكلم او لا لانه مؤد
اداء قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء فيتغير وسمي قاضيا في قول علمائنا فأقضوا مجازا
لما فعله من اسقاط الواجب وهذا لانه تمام تدخل في حقوق العباد ايضا فرد عين المغصوب والمبيع
على الوجه الذي ورد عليه الغصب والبيع اداء كامل ومثله تسليم المسلم فيه وبدل الصرف اذ الاستبدال
فيهما حرام شرعا فجعل كان المقبوض عين ما تناوله العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد تناول الدين
والمقبوض عين والقاصر رد عين المغصوب مشغولة بجناية كانت عند الغاصب لانه اداه لا على الوصف
الذي وجب عليه اداؤه ولوجود اصل الاداء اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية ~~يرجع المالك~~
برئ الغاصب من الضمان ولقصوره في الصفة اذا دفع الى ولي الجناية يرجع المالك على الغاصب بقيمته
كان الرد لم يوجد وتسليم المبيع مشغولا بالجناية او الدين بان يستهلك مال انسان او المرض لانه سلمه على
غير الوصف الذي هو مقتضى العقد حتى اذا هلك في ذلك الوجه بان قتل بسبب تلك الجناية او بيع في الدين
بطل التسليم عند ابي حنيفة رحمه الله فيرجع بجميع الثمن لان الاداء كان قاصرا فاذا هلك بسبب مضاف
الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كان الاداء لم يوجد وعندهما هذا تسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم
وهو عيب عندهما فيرجع بالنقصان واداء الزيوف في الدين لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال ابو حنيفة و
محمد رحمهما الله انها اذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء لانه اداء باصله لانه من جنس حقه ويبطل
حقه في الجودة لانها لا مثل لها صورة ولا معنى وقال ابو يوسف رحمه الله استحسن ان يرد مثل المقبوض ويطالبه
بالجياد احياء لحقه في وصف الجودة قلنا فيه ابطال الاصل المتبوع للوصف التابع وتضمين الانسان لنفسه
اذ المقبوض ملك القابض وهو عكس المعقول ونقض الاصول واذا امهر عبد الغير ثم سلمه بعد الشراء فانه اداء حتى
تجبر على القبول ويلزمه تسليم اليها لانه عين حقها وقد تقرر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف فبطل
حكمه شبهة بالقضاء لانه مملوكه قبل التسليم حتى نفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها ولو كان اباها لا يعتق عليها لانه
في معنى المثل اذ تبدل الملك يوجب تبدله في العين حكما كما في قصة بريرة رضي الله عنها ولو قضى لها بالقيمة
ثم ملكه الزوج لا يعود حقها اليه لتقرر حكم الخلف ويتصل بالاداء اطعام الغاصب المالك الطعام المغصوب
من غير ان يعلمه فانه اداء للعين المستحق بالغصب وقد ذكر ذلك بالاتلاف ولا يبقى للمالك بعد عليه شيء وللشافعي رحمه الله
اباه لان الاداء المستحق مامور به شرعا والموجود منه غرور والمرء يرغب في اكل مال الغير ما لا يرغب في اكل مال نفسه
ولو علم انه ملكه لما اكل فلا يجعل ذلك اداء للمامور به نفيا للغرور ولكن يجعل ذلك استعمالا منه غاصبا للمالك في الاداء

فكانه

فكانه تناول بنفسه فيما كر عليه الضمان وقلنا هذا اداء حقيقة لوصول عين ماله الى يده ولو كان قاصرا
لتم بالجهل لكن ذلك لا يتم وهو كامل في الاصل والغرور انما وقع لجهل المغصوب منه لا لنقصان في تمكنه فلا يخرج
به من ان يكون فعله اداء للمامور المستحق كما لو اشترى عبدا ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدي هذا واشار الى المبيع
فاعتقه المشتري ولا يعلم به فانه جعل قابضا ولذا كان هو مغرورا بما اخبره البائع به ولكن بيت قبضه بالاعتاق
وجهل المشتري غير مؤثر في ذلك فيتحقق اعاقته قبضا تاما فكذا هذا اذ الواجب وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه والرد
بناء على جهله فيكون الغرور في غير الاداء ولا خلل في المامور به ولا يكفي بالجهل عارا الكف يصلح عذرا في سد باب اقامة الفرض
وصورد العين الى المالك وهذا لانه ادى فقد اقام الفرض فلو اعتبرنا جهله يكون سد بابه لا قامة الفرض اللازم
والقضاء بمثله انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وهو بمعنى الاداء فالاول كقضاء الصوم للصوم
والصلوة للصلوة والثاني كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني واحجاج الغير بالمال لانا لا نعقل المماثلة بين
الصوم والفدية لا صورة ولا وصفا وهو وسيلة الى الجوع والثاني عين وهو وسيلة الى الشبع وكذا لا مماثلة
بين افعال الحج وهي اعراض وبين نفقة الاحجاج وهي مال عين لكن النص جاء بجواز الفدية عن الصوم قال الله
تع وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس رضي الله عنه اي يطوقونه ولا يطيقونه فان الصوم
واجب باول الآية وهو قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا يجوز ان يجب على غير المطيق لانه تكليف العاجز
فتعين وجوبه على المطيق ووجوبها على غير المطيق ومثله جائز في موضع لا يشكل كقوله تع يبين الله لكم ان
تضلوا اذ البيان للهداية لا للضلال وثبت في الحج ايضا بحديث الخثعمية حيث قالت يا رسول الله ان ابي
ادركه الحج وهو شيخ لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق ولهذا قلنا ان ما لا يعقل مثله يسقط كالتعديل
بترك الاعتدال في الصلوة لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل لا صورة ولا معنى ولهذا قال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله فيمن زكى خمسة زيوفا عن خمسة جياد وجوز ولا يضمن شيئا لان الجودة لا تتقوم اداؤها
بمثلها صورة لانها عرض يستحيل قيامها بذاتها ولا بمثلها قيمة لكونها غير متقومة عند المقابلة بجنسها واوجب
محمد رحمه الله قيمة الجودة احتياطا لان الجودة متقومة من وجه كما في المريض وغير متقومة من وجه كما في الربا فيحتاط
في حق الله تع اذ الربا لا يجري بين العبد وسيده وقال الا ان الله تع عاملنا معاملة المكاتبين بدليل الاستقراض
في قوله تع من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولهذا قلنا ان رمي الجمار لا يقضى والوقوف بعرفة والاضحية
كذلك لانه لا مثل لها في غير تلك الايام ووجوب الرمل بترك الرمي وسجود السهو بترك التعديل لا باعتبار انهما
يماثلان الفائت ويقومان مقامه بل لجبر النقصان بالنص والثالث كقضاء تكبيرات العيد في الركوع وهذا
لان التكبير قد فات عن موضعه لانه موضعه القيام وقد فات ومثل الفائت غير مشروع له قربة في حالة الركوع
ليصرفه الى ما عليه بطريق القضاء فينبغي ان يسقط كما قال ابو يوسف الا انهما قالا الركوع يشبه القيام حقيقة
لاستواء النصف الاسفل من الراكع كما للقائم وبه يفارق القائم القاعد وحكما لان مدرك الامام في الركوع
مدرك لتلك الركعة فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات فيؤتى بها باعتبار انها اداء الا يرى انه لو تكرر الركوع

بحث عليه بليل الحكايات هلبتحري
عروم الحطاب ما ما لا مم فليا ذور بعرفن وقعم منروت
ﺍﺯ ﺍﻟﺬﺭﻭ

محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤدٍّ في حالة الاشتغال لانه محض القيام فاذا كانت هذه الحالة محله
لبعض تكبيرات العيد فيجعلها محله لجميع التكبيرات عند الحاجة احتياطا اعتبارا بشبهة الاداء فالاحتياط
في العبادات ان تجب بالشبهة ولا تسقط بها وكذا السورة اذا فاتت عن الاوليين وجبت في الاخريين لان
محل القراءة القيام الذي هو ركن الصلوة الا انه تعين القراءة في الاوليين لقوله عم القراءة في الاوليين
قراءة في الاخريين اي تنوب عنهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وخبر الواحد لا يوجب العلم فبقي
للاخريين شبهة المحلية من هذا الوجه فوجب اداؤها اعتبارا بهذه الشبهة لا انه قضاء من كل وجه اذ ليس
في الاخريين قراءة السورة حتى لو كان المتروك فاتحة سقطت لانه محل للفاتحة اداء فلو قرأها قضاء لكان
مكررا لها وهو غير مشروع في صلوته ولا تقضى ثانية لانه يؤدي الى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وهو غير مشروع
ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية هذا جواب اشكال
وهو ان الفدية اذا ثبتت بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم وشرط
صحته ان يكون الحكم في الاصل على وفق القياس فاجاب بان ثبوت الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون
معلولة بعلة العجز فان الصوم عبادة بدنية مقصودة وهي من الخمس التي بني الاسلام عليها فاذا عجز عن
ادائه جعل الشرع الفدية خلفا عنه نظرا له ليتدارك ما فات عنه والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لانها
حسنة لمعنى في نفسها فانها تتأدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم والصوم صار عبادة بواسطة قهر النفس
الامارة بالسوء كي تصير صالحة لخدمته فيكون وسيلة الى الصلوة ويحتمل ان لا يكون معلولة وما لا ندركه
لا يلزمنا العمل به فلما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فلان يؤدي ما ليس عليه اولى من ان يترك
ما عليه ثم لا نقول في الفدية عن الصلوة انها جائزة قطعا كما في الصوم بل قال محمد رحمه الله في الزيادات
يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال في اداء الوارث عن المورث بغير امره في الصوم يجزيه ان شاء الله وهذا
كالتصدق بالقيمة او بالعين عند فوات ايام التضحية فان التضحية ثبت بالنص على خلاف القياس
اذ لا تعقل وجه القربة في الاراقة فكان ينبغي ان تسقط بعد الفوات ولا ينتقل الى خلف ولكنا نقول جاز
ان يكون التصدق بها او بقيمتها اصلا لان شكر كل نعمة انما يجب بجنسه كشكر نعمة اللسان باللسان
وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء وهذه عبادة مالية شرط
لها الغنى كما في الزكوة وصدقة الفطر فينبغي ان يكون كذلك الا ان الشرع نقل من الاصل الى التضحية في
ايام النحر وهو نقصان في المالية باراقة الدم عند محمد وتفوت المالية عند ابي يوسف حتى اذا ضحى الموصوب
لم يرجع عند ابي يوسف رحمه الله وعند محمد يرجع تطييبا للحم حتى لا يتسخ في ضمن اقامة القربة وتحقيقا
لمعنى الضيافة فالناس اضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي في هذه الايام ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من
الاعراض عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلوة كراهية للاضياف ان يبتدأوا من غير طعام الضيافة
واللائق بالكريم ان يكون ضيافته باطيب الطيب وازكاه فنقل من الفقرية من التصدق الى الاراقة ليبقى
اللحم طاهرا لكن مع هذا يحتمل ان يكون التضحية اصلا اصله لامر الله تعالى ولله ان يبتلي عباده بما شاء فلم

فلم يعتبر هذا الموهوم وهو كون التصدق اصلا في ايام النحر في مقابلة المنصوص المتيقن وهو التضحية
فاذا فات المتيقن بفوات وقته عملنا بالموهوم مع الاحتمال احتياطا في باب العبادات والديانات
التصدق اعتبارا لهذا الاحتمال لا يقوم ذلك مقام الاراقة والدليل على انه كان بهذا الطريق وليس
بمثل للاضحية انه اذا جاء العام القابل لم يعد الحكم الى التضحية وهو قادر على تسليم المثل لكون
التضحية مشروعة حقا له فلو كانت القيمة خلفا لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كما اذا قدر على
الصوم يبطل حكم الفدية ولكنه لما ثبت اصله من الوجه الذي ذكرنا ووقع الحكم به لم يبطل بالشك ومنها
ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة وضمان النفس والاطراف بالمال واداء القيمة فيما اذا
تزوج على عبد بغير عينه هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد اما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل
وهو المثل صورة ومعنى وهو الاصل في ضمان العدوان والقرض تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل
من كل وجه اذ حق المالك في الصورة والمعنى والمقصود جبر حقه فيراعى فيهما ما امكن فكان سابقا على
المثل معنى لا صورة وانما اورد القرض في القضاء واداء الدين في الاداء لانه رد عين ما قبض حكما فكان
رد مثله قضاء وان جعل اعادة حكما وهذا لا صورة في الدين وقاصر وهو القيمة فيما لا مثل له اذا انقطع
مثله وفيما لا مثل له لسقوط اعتبار المثل صورة للعجز عن القضاء به فتعتبر المثل معنى واما القضاء بمثل
غير معقول اي غير مدرك بالعقل اذ العقل يقصر عن دركه لا ان يكون مخالفا للعقل فالعقل حجة كالنقل
ولا تناقض في حجج الحكيم فمثل ضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء فانه ثابت بالنص غير انه
لا يعقل فيه المعنى لان الادمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل فلا يماثله لان المالكية سمة
القدرة والمملوكية سمة العجز ولان الادمي مفضل على كثير ممن خلق بدون صنع الادمي ومنهما على جميع
البرية بعد سئل النبي عم ان البشر افضل ام الملائكة فقال البشر وقرأ قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات اولئك هم خير البرية فانى يكون المال المفضول مماثلا للادمي الفاضل وانما وجب المال
بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لانه مثل
الاول صورة ومعنى فلا تزاحمه ما لا يماثله بوجه والمطلوب الاحياء والاحياء في القصاص لا في المال
واما القضاء الذي في معنى الاداء فتسليم القيمة فيما اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه حتى تجبر
على القبول كما لو اتاها بالمسمى وهذا لان المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف والعلم يثبت القدرة
على التسليم والجهل يثبت العجز عنه فباعتبار كون المسمى معلوم الجنس اذا اتاها بالمسمى تجبر
على القبول لانه اداء وباعتبار كونه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فيكون القيمة
قضاء ولما كان المسمى لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم صارت القيمة اصلا من هذا الوجه
فصارت تزاحم المسمى فتجبر على القبول بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فكانت قيمته قضاء
محضا فلا تجبر على القبول اذا اتاها بها الا عند تحقق العجز عن تسليم المسمى وعن هذا قال ابو حنيفة
رحمه الله في القطع ثم القتل عمدا قبل البرء للولي ان يفعلهما اي باعتبار ان المثل الكامل سابق على القاصر

حال ج

لان القطع ثم القتل مثل الاول صورة ومعنى والقتل بدون القطع مثل معنى وقالا يقتل ولا يقطع
لان القتل بعد القطع قبل البرء يتحقق موجب القطع فكان القتل من الولي مثله كاملا لسراية الجناية
الى القتل وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اعتبار المعنى فاما من حيث الصورة فالمماثلة تحصل بالقطع
ثم بالقتل والقتل بعد القطع قد يكون محققا لموجبه لجواز ان يسري القطع الى القتل ويكون مقصوده
القتل وهذا يوجب ان يقتل ولا يقطع وقد يكون ماحيا اثره كما اذا كان القاتل غير القاطع يجب
القصاص في النفس على الثاني خاصة وهذا يوجب ان يقطع ويقتل لانه كانه برا من القطع ثم وجد
القتل والمماثلة مرعية في ضمان العدوان فخيرناه بين القطع والقتل وبين القتل فحسب ولا يضمن المثلي
بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند ابي حنيفة رحمه الله لان المثل القاصر لم يشرع مع امكان
الاصل والاصل موهوم بان يتربص حتى يأتي اوانه وانما ينقطع الاحتمال بالخصومة عند القاضي وقد
شرحت مذهبهما في الكافي وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف بطريق التعدي لان ضمان العدوان مقدر
بالمثل بالنص والاجماع والمعقول ولان ضمان جبر فيقتضي جبر ما فات لا زائدا عليه اذ لا كسرة الزائد
فلا جبر ضرورة والمنافع لا تضمن بمثلها من المنافع بالاجماع فان الحجرة المبنية على نقطع واحد ولو حجر باخرى
واحد لا تضمن منفعة احدى الحجرتين بالاخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لا يضمن بالعين ولا مماثلة
بين العين والمنفعة صورة ومعنى اولى اما الصورة فظاهر واما المعنى فلان المنافع اعراض لا تبقى وتتقوم
بالعين والعين تبقى وتتقوم بنفسه وليس للمال الا صفة التقوم لان المالية لا تسبق الوجود اذ المال
غير الادمي خلق لمصلحة الادمي ويجري فيه الشح والضنة وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز لان ما ليس
بمحرز غير متقوم كالصيد والحشيش والماء والمنافع لا تبقى لتحرز فلا تكون متقومة بحال وما ليس
بمتقوم لا يماثل المتقوم الا ترى ان العين لا تضمن بالمنفعة بطريق العدوان فدل انه لا مماثلة بينهما
س هي تقبل ورود العقد عليها وهو آية المالية والتقوم لان ما ليس بمال لا يصير مالا بورود العقد
عليه كالميتة والدم ج جواز العقد بناء على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة للحاجة ولهذا لو قال
اجرتك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز فعلم ان العقد يرد على العين ثم ينتقل الى المنفعة على حسب حدوث
المنفعة شيئا فشيئا س جواز العقد عليها لان الناس قضاء للحوائج فكان ثابتا ضرورة والضرورة
في الجواز لا في اثبات التقوم لها اذ الاستبدال صحيح بلا تقوم فان الخلع صحيح بمال متقوم ولا تقوم
للبضع عند الخروج وكذا اخذ العوض عن الدم صحيح وان لم يكن الدم مالا فعرفنا ان الاستبدال صحيح
من غير التقوم وقد تقومت المنافع في العقود فعلم انها كانت متقومة قبل ورود العقد عليها ج
ذلك ثابت بخلاف القياس عند التراضي لما ان التقوم بلا احراز غير معقول والمنافع لا تقبل الاحراز
وانما قلنا انها تقومت في العقد لان الشرع ما شرع ابتغاء الابضاع الا بالمال المتقوم حيث قال ان تبتغوا
باموالكم وانما اضاف الينا بواسطة الاحراز وشرع الابتغاء بالمنافع بقوله على ان تأجرني ثماني حجج فدل انها
تقومت في العقد عند التراضي بخلاف القياس فلا يقاس عليه ضمان العدوان لان للرضا اثرا في ايجاب الاصول

حتى يجب المال بالشرط مقابلة بغير مال كما في الخلع والصلح عن دم العمد والفضول فيصح بيع عبد قيمته
الف بالفين والفاضل على الالف وجب بالشرط عند الرضا بدون ان يقابله شيء من المال وفي ضمان العدوان لا شيء
من ذلك بحال فلم يستقم القياس لانه لا يتقوم الا بوصف يقع به الفرق بين الفرع والاصل وكل قياس
هذا شانه فهو باطل كما قال بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما لو مسه
وهو يبول والقصاص لا يضمن بقتل القاتل اي لو قتل من عليه القصاص انسان اخر لا يضمن لمن له القصاص شيئا
عندنا لا القود ولا الدية وعند الشافعي رحمه الله يضمن الدية وكذا لو شهد شاهدان على ولي القصاص عند القاضي
انه عفى عن القصاص ثم رجعا بعد القضاء لم يضمنا الدية والقصاص عندنا وعنده يضمنان الدية لان القصاص
ليس بمتقوم فلا يماثله المال المتقوم لا صورة ولا معنى وانما شرعت الدية صيانة للدم عن الهدر والعفو مندوب
اليه فجاز ان يهدر القصاص بل هو حسن منا لوجود الدليل عليه وهو شهادتهم عليه ورجوعهم محتمل وملك
النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول اي شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لم يضمنوا للزوج
شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنون مهر المثل وكذا ان قتل المنكوحة رجل لم يضمن القاتل للزوج شيئا عندنا وعنده
يضمن مهر المثل وكذا ان ارتدت بعد الدخول لم تضمن شيئا للزوج عندنا وعنده للزوج مهر المثل عليها لان ذلك ليس
بمال متقوم فلا يماثله المال المتقوم س لو لم يكن ملك النكاح مالا متقوما لما وجب المال في مقابلته عند العقد
ج انما يتقوم بالمال البضع تعظيما لخطره فاما ملك النكاح فلا خطر له حتى صح ازالة هذا الملك بالطلاق
بغير شهود وولي وعوض ولهذا لم يتقوم البضع عند الخروج من ملك الزوج وان كان يتقوم عند الدخول
في ملكه لان معنى الخطر للمحل لا للملك الوارد عليه ووقت ورود الملك وقت الاستيلاء على المحل باثبات الملك
فجعل متقوما اظهارا للخطر فاما وقت الزوال فهو وقت اطلاق المحل وازالة الاستيلاء عنه فلا يظهر
حكم التقوم فيه س شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا يضمنون نصف المهر للزوج ج ثم لا يضمنون
شيئا من قيمة ما اتلفوا وهو البضع وقيمته مهر المثل ولا يضمنونه وقد وافقنا الشافعي رحمه الله في
هذا فانه لا يوجب قيمة البضع وهو مهر المثل وانما يوجب نصف المسمى ولكن سقوط المطالبة بتسليم
البضع قبل الدخول بها يسقط المطالبة بالمسمى اذا لم يكن ذلك بسبب مضاف الى الزوج بان ارتدت
او مكنت ابن زوجها ثم بالاضافة الى الزوج بشهادتهم على الطلاق فكانهم فوتوا يده عليه عن ذلك
النصف بعد فوات تسليم البضع فكانهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات
اليد المبطلة وقد وجد اثبات يدها على ذلك النصف وازالة يده عنه فصل في بيان صفة
الحسن للمامور به وعينه ولا بد للمامور به من صفة الحسن اذ الامر حكيم والحكيم لا يامر بشيء الا
لحسنه ولا ينهى عن شيء الا لقبحه قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان الاية ولان الامر
لبيان ان المامور به مما ينبغي ان يوجد والقبيح اسم لما ينبغي ان يعدم فاستحال ان يؤمر به وانما عرف
ذلك بكونه مامورا به لا بالعقل نفسه لان العقل بنفسه غير موجب عندنا وهو اما ان يكون لعينه
وهو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره

تمام

حسن لمعنى في نفسه

كالتصديق والصلوة والزكوة فهذه ثلثة انواع اما النوع الاول فالتصديق في الايمان فهو لا يحتمل
السقوط بحال ومتى بدله بضده كان كفرا باي وجه بدله واما النوع الثاني فالاقرار فهو حسن
لعينه وهو يحتمل السقوط في بعض الاحوال ومتى احتمل الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا
بخلاف التصديق فانه لا يقبل السقوط فلا يسقط الحسن ايضا ومعنى قبول السقوط انه لا يجب عليه
الاقرار حتى اذا بدله بضده بعذر الاكراه لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان
ليس معدن التصديق ولكنه دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره في وقت يتمكن من اظهاره
عد كفرا وان لم يتمكن من الاظهار بالاكراه لم يعد كفرا لان قيام السيف على راسه دليل على ان الحامل على
التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله دليل تبدل الاعتقاد ومن
صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمنا وان لم يجد وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في من ح
التصديق بان لم يعاين العذاب كان مؤمنا ان تحقق ذلك والصلوة لانها حسنة لمعنى في نفسها فانها
تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم في الشاهد فان اولها الطهارة سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلاء
السر والانصراف عما دون الله تعالى الى الله تعالى وهو النية ثم الاشارة برفع اليدين الى نبذ ما ربط
به قلبه ثم اول اذكارها التكبير وهو النهاية في تعظيم قدر الله تعالى ثم اول ثناء فيه ثناء لا يشوبه ذكر ما سواه
ثم قراءة كلامه منتصبا زاما جوارحه هيبة وخضوعا وخشوعا ثم تحقيق ما عبر بلسانه عن ضميره من
التعظيم لله تعالى بفعله وهو الركوع والسجود المرتبان بذكر هو تنزيه لله تعالى ثم مع كل حركة تكبير فتلك
ان الصلوة اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى والتعظيم حسن في نفسه في حق المعظم الا ان
يكون في غير حينه او محله ولهذا كانت الصلوة حسنة دائمة واستبعت باوقات مخصوصة واحوال
معينة فنهينا عنها وكانت في صفة الحسن نظير الاقرار الا ان السقوط في بعض الاحوال ولكنها ليست
بركن في الايمان بخلاف الاقرار فوجوده دليل وجود التصديق وعدمه دليل عدمه اما الصلوة فليست
دليل التصديق وجودا وعدما وقد تدل عليه اذا اتى بها على هيئة مخصوصة حتى اذا صلى كافر مع المسلمين
بجماعة حكم باسلامه عندنا واما النوع الثالث فالزكوة والصوم والحج فالزكوة انما صارت حسنة لما
فيها من سد خلة الفقير والصوم لما فيه من قهر عدو الله تعالى وهي النفس الامارة بالسوء في منعها عن
شهواتها قال النبي عليه السلام رواية عن الله تعالى عادوا نفسك فانها انتصبت لمعاداتي ولهذا
صار جهادا اكبر كما ورد في الحديث والحج لمعنى شرف في المكان غير ان هذه الوسائط لا تخرجها من ان تكون
حسنة لعينها لان حاجة الفقير بخلق الله تعالى اياه على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه وكون النفس
امارة بالسوء بخلق الله تعالى اياها على هذه الصفة لا لكونها جانية في صفتها بخلاف كفر الكافر
لانه جناية من الكافر باختياره وشرف البيت بجعل الله تعالى اياه مشرفا لا بنفسه فقد قيل ما
انت بامكنة الوادي شرفك الله على البلاد فصارت كالصلوة عبادة خالصة لله تعالى بلا
ثالث حتى في الوسائط لما ثبتت بخلق الله تعالى كانت مضافة الى الله تعالى ولم تبق للواسطة عبرة

حكما ولهذا شرطنا لوجوبها اهلية كاملة من العقل والبلوغ فما كان عبادة خالصة شرط
لوجوبها اهلية كاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها اهلية
كاملة حتى يجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر س اذا كانت النفس غير جانية في صفتها فكيف
لزم قهرها بالصوم ح حتى كانت عدوا للرب جلت عظمته بطبعها الذي جبلت عليه فالاجتناب
عنها وعن مناهيها لازم فكذا قهرها كما ان التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وان جبلت
النار على الاحراق فكذا ههنا صيانة المرء ذاته لازمة وذا في منع النفس عن شهواتها وهواها قال
الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى او لغيره وهو ما ان لا يتادى بنفس المامور
به او يتادى ويكون حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء والجهاد
والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه فهذه ثلثة انواع ايضا اما النوع الاول فالوضوء والسعي
الى الجمعة فانهما حسنان لمعنى في غيرهما لان السعي في نفسه عمل مباح وانما حسن لانه يتمكن به من اداء
الجمعة حتى اذا تمكن منها بلا سعي وسعى لا للجمعة سقط الامر ولا يتادى به الجمعة بحال والوضوء من حيث
انه يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرد وتطهر وانما حسن لانه يتمكن به
من اداء الصلوة ولا يتادى به الصلوة بحال ويسقط الوضوء بسقوط الصلوة وتستغني الصلوة عن
صفة القربة في الوضوء حتى جاز الوضوء بغير النية وممن هو ليس باهل لاداء العبادة وهو الكافر ومن
حيث انه جعل الوضوء في الشرع قربة لا يصح بغير نية لان الصلوة تستغني عن صفة القربة في الوضوء
واما النوع الثاني فالجهاد فانه ما حسن لذاته فانه في نفسه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاد الله
تعالى وهدم بنيان الرب وانما صار حسنا لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وكبت اعدائه وذا باعتبار كفر
الكافر وصلوة الجنازة فانها ليست بحسنة لذاتها ولهذا تقبح الصلوة على الكافر والمنافق ونهي عنها وانما
صارت حسنة لاسلام الميت وهما حسنيان منفصلان عن الجهاد والصلوة حتى لو اسلم الكافر لم يبق
فرضية الجهاد الا انه خلاف الخبر قال عليه السلام الجهاد ماض الى ان تقوم الساعة واذا صار حق
المسلم مقضيا بصلوة البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت
كصلوة الظهر ونحوها ولما تادى المقصود بنفس المامور به اشبه القسم الاول واما النوع الثالث
فهو القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وهذا القسم يسمى جامعا لانه يجمع القسمين اعني ما حسن
لمعنى في عينه مع انواعه الثلثة وما حسن لمعنى في غيره فالايمان حسن لمعنى في نفسه وحسن ايضا لمعنى
في شرطه وهو القدرة وكذا الصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والجهاد يكون حسنه لمعنى يرجع الى
الذات او الى الغير ويكون حسنه ايضا الحسن من جهة الشرط وهو القدرة وهذا الشرط اعني القدرة يختص
بالاداء دون القضاء على معنى انه يجب القضاء وان لم يكن له القدرة اصلا حتى ان الفوائت من الصلوات
وان كثرت والصيامات وان تعددت والزكوات وان اجتمعت يجب قضاؤها في النفس الاخير ولا يعجز
عن التلفظ في ساعة يسيرة س فيه تكليف ما ليس في الوسع وهو منتف بالنص ح النص ينفي وجوب الاداء

فهو

بدون القدرة ولا يشترط للبقاء ولان القدرة شرط وجوب الاداء فاذا وجب الاداء فقد وجد
شرطه ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط تكرر شرط الوجوب فلا يشترط في القضاء القدرة
التي هي شرط وجوب الاداء وهذا اذا فات الاداء بتقصير ظاهر لانه جعل الشرط كالقائم حكما للتقصير
وان فات لا بتقصير فكذلك لانه حال بقاء الواجب وشرط الشئ لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود
في النكاح ولهذا لا يسقط بالموت في احكام الاخرة اي في حق الاثم حتى اذا لم تكن المكنة قائمة عند
الايجاب ولم يقدر حتى مات لم ياثم لانه لم يصب المكنة وهي شرط وجوب الاداء وما لم يجب لا ياثم بتفويته
وهذا اذا استهلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب لان التمكن من الاداء بملك المال
كان شرط وجوب الاداء فيبقى الواجب وان عدم هذا الشرط وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل
ذلك قول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اعلم انه يشترط لنفي الوجوب وجود السبب الا صلية
ولا يشترط القدرة الحقيقية ولا المتوهمة لانه يجب جبرا من الله تعالى بغير صنع منا ولوجوب الاداء يشترط
مع ذلك القدرة المتوهمة المحتملة للوجود دون حقيقة القدرة اذ هي لوجود الاداء لان الاداء اختياري
ولوجود الاداء يشترط القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لان الواجب اداء ما هو عبادة وهو فعل يفعله
العبد عن اختيار على وجه يكون فيه تعظيم ربه وذا لا يتحقق بدون صفة القدرة غير انه لا يشترط
وجودها وقت الامر لصحة الامر لانه يتادى المامور به بالقدرة الموجودة وقت الامر بل بالقدرة عند
الاداء اذ الاستطاعة لا تسبق الفعل فعدمها عند الامر لا يمنع صحة الامر كعدم المامور لا يمنع كون الفعل
مامورا به لانه يتوقف على حقيقة القدرة بل يتوقف على سلامة الالات وصحة الاسباب وهو نوعان مطلق
وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا
خلافا للمعتزلة لانه لا يجب على الله تعالى شئ اذ الاصلح غير واجب على الله تعالى وهو شرط في اداء كل
امر اذ في لزوم الاداء بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع بالنص حتى اجمعوا ان الطهارة بالماء لا يجب
على العاجز عنها ببدنه وهذا اذا لم يجد من يعينه فان كان معه احد يعينه على استعمال الماء ان كان المعين
حرا منكوحة او اجنبيا جاز له التيمم عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا يجوز وان كان المعين مملوكا
اختلف المشايخ على قول ابي حنيفة رحمه الله وعلى من يعجز عن استعمال الا بنقصان يحل به بان يزيد مرضه
او ماله بان يباع بضعف قيمته وكذا الصلوة لا تجب ادائها بدون هذه القدرة ولهذا ينظر الى حال
العبد عند الاداء فان كان صحيحا يجب قائما بركوع وسجود وان كان مريضا فعلى حسب حاله قاعدا
او موميا والحج لا يجب اداؤه الا بالزاد والراحلة لان التمكن من السفر المخصوص بالحج لا يحصل بدونهما
غالبا ولا يجب اداء الزكوة الا بقدرة ما لية حتى اذا استهلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الاداء سقطت
بالاجماع والشرط توهمه لا حقيقته حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في اخر الوقت لزمه
الصلوة لتوهم الامتداد في الوقت بوقف الشمس اي شرط وجوب الاداء كون القدرة على الاداء متوهم
الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض

او النفساء في اخر الوقت يلزمه اداء الصلوة وان لم يتمكن من اداء الصلوة فيما بقي من الوقت وقال زفر
لا يلزمهم الاداء الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لعدم الشرط وهو التمكن ولكنا استحسنا بعد تمام الحيض
بان كانت ايامها عشرة او دلالة انقطاعه قبل تمامه بان يكون ايامها دون العشرة بادراك وقت الغسل
بانه يجب بادراك جزء يسير من الوقت يصلح للاحرام بها وكذا في الذي بلغ او اسلم اذا ادرك جزءا يسيرا يجب
الاداء عليه لان السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الاداء توهم القدرة وهذا التوهم موجود هنا
لجواز ان يظهر الامتداد في الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمن صلوات الله عليه فيثبت وجوب الاداء به ثم
بالعجز عن الاداء فيه ظاهرا ينتقل الحكم الى ما هو خلف عن الاداء وهو القضاء وهو كمن حلف على مس السماء فانه
ينعقد موجبا للبر لتصور عقله ثم العجز الظاهر دليل النقل الى الخلف وهو الكفارة وكمن هجم عليه وقت الصلوة
وهو عادم الماء يجب عليه الطهارة بالماء لتوهم القدرة على الماء بالعجز الظاهر في الحال يتحول الى التراب غير ان
المراة اذا كانت ايامها دون العشرة فمدة الاغتسال من جملة حيضها فبمجرد الانقطاع لا تخرج من حيضها لاحتمال
عود الدم فاذا اغتسلت حكم بطهارتها فاذا ثبت ان مدة الاغتسال من حيضها فان ادركت من الوقت مقدار
ما يمكنها ان تغتسل فيه وتفتتح الصلوة فقد ادركت جزءا من الوقت بعد الطهارة فعليها قضاء تلك الصلوة والا
فلا فاما اذا كان ايامها عشرة فبمجرد انقطاع الدم تيقنا بخروجها من الحيض اذ الحيض لا يزيد على العشرة
فاذا ادركت جزءا من الوقت يلزمها قضاء تلك الصلوة سواء تمكنت من الاغتسال في الوقت او لا بمنزلة كافر اسلم
وهو جنب او صبي بلغ بالاحتلام في اخر الوقت فعليه قضاء تلك الصلوة سواء تمكن من الاغتسال في الوقت او لم
يتمكن فاذا تحقق صفة الحسن للمامور به فعند اطلاق الامر يثبت النوع الثاني من الحسن عند البعض لان الحسن
انما ثبت للمامور به بمقتضى حكمة الامر فيثبت ادنى ما يرتفع به الضرورة والادنى ما يتادى بحسن في غيره فلا يثبت
الحسن في نفسه الا بدليل زائد ولا صحيح انه يطلق الامر يثبت حسن المامور به لعينه لان كمال الامر يقتضي كمال
صفة المامور به وكماله في ان يكون حسنا لعينه لانه اذا كان حسنا لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه فلا يكون
حسنا مطلقا ولان الكلام في الامر بافعال هي عبادة لله تعالى والعبادة لله تعالى حسنة لعينها ويحتمل
الحسن لمعنى في غيره بدليل وعلى هذا قال زفر والشافعي رحمهما الله لما صارت الجمعة مامورا بها يوم الجمعة دل على
انها حسنة لعينها وعلى انها المشروع دون غيرها فلا يصح اداء الظهر من المقيم ما لم يفت الجمعة لانعقاد
الاجماع على انه لا يلزمه الا احدهما وقد تعينت الجمعة في حقه فلا يكون الظهر مشروعا وقالا لما خوطب المريض
والعبد والمسافر بالظهر لا بالجمعة صار الظهر مشروعا حسنا في حقهم فاذا ادوا لا ينتقض بالجمعة وقلنا
لا خلاف في هذا الاصل لكن الكلام في معرفة كيفية الامر بالجمعة فنقول قضية الامر اداء الظهر بالجمعة لا
نسخ الظهر بها كما زعما ولهذا يؤدي الظهر بعد فوت الجمعة والظهر لا يصلح قضاء عن الجمعة لان اربع ركعات
لا يكون قضاء عن ركعتين والجمعة لا تقضى بالاجماع فكان ينبغي ان لا يلزمه شئ ولما امرنا بالظهر انه اصل
عاد اليه الحكم الا يرى انه ينوي القضاء اذا ادى الظهر بعد فوات الوقت اجماعا فلو لم يكن اصل فرض الوقت
في حقه الظهر لما نوى القضاء فثبت ان الامر بالجمعة مقرر لا ناسخ فصح اداؤه وامر بنقضه بالجمعة بعد

ما ادى كما امر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء وانما وضع عن المعذور اداء الظهر بالجمعة رخصة دفعا للحرج
فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة فاذا اداها يجوز لانه يعود على موضوعه بالنقض وكامل وهو القدرة الميسرة
للاداء ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب حتى يبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال
بخلاف الاول حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال اعلم ان الكامل هو القدرة الميسرة للاداء
وهي زائدة على الاولى بدرجة رحمة وكرامة من الله تعالى والفرق ما بينهما انه لا يتغير بالاولى صفة الواجب
لانها للتمكن من الفعل فكانت شرطا محضا فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب وهذه تغير صفة الواجب
فتجعله سمحا سهلا فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب لا باعتبار انها شرط ولكن لانها تغير صفة الواجب ومتى
وجب الاداء بصفة لا يبقى الاداء واجبا الا بتلك الصفة ولا يكون الاداء بهذه الصفة بعد فوات القدرة
الميسرة للاداء ولهذا يسقط الزكوة بهلاك المال بعد التمكن من الاداء لان الشرع اوجب الاداء بصفة
اليسر ولهذا خصه بالمال الفاضل النامي تحقيقا او تقديرا ولم يوجب الا ربع العشر فلو بقي الواجب بعد
هلاك المال لم يكن المودى بصفة اليسر بل بصفة العسر فلا يكون الذي يبقى ذلك الذي وجب ولا وجه
لايجاب غيره لانه بسبب متجدد س اذا هلك بعد النصاب يبقى الواجب بقدر ما بقي منه ولو كان كمال
النصاب شرطا للوجوب ابتداء ح كمال النصاب ليس بشرط لليسر ليتغير به صفة الواجب فاداء درهم
من اربعين واداء خمسة من مائتي درهم سواء في اليسر اذ كل واحد منهما ربع العشر وانما شرط كمال النصاب
ليتحقق صفة الغنى في المخاطب فالمطلوب بالاداء اغناء المحتاج والاغناء من غير الغني لا يتحقق
كالتمليك من غير المالك واحوال الناس تتفاوت في الغنى فقدر الشرع بملك النصاب فصار الغنى شرط
وجوب الاداء بمنزلة ادنى التمكن لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية اعني العقل والبلوغ ولم يكن
مغيرا صفة الواجب وشرط الوجوب لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب اذ لا يتكرر الواجب في واجب واحد
ولكن بقدر ما بقي من المال يبقى الواجب بصفته لبقاء صفة اليسر فيه س استهلك النصاب لا يسقط
الواجب وقد صار غريما ح النصاب لما صار مشغولا بحق المستحق للزكوة صار المستهلك متعديا على
حق الغير وذا يوجب الغرم عليه كالعبد الجاني اذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنايته فانه يغرم قيمته
وان صادف فعله ملكه لهذا المعنى فلم يتبدل الواجب على هذا التقدير لبقاء النصاب تقديرا في حق صاحب
الحق ولهذا قلنا ان الحانث الموسر اذا عجز عن التكفير بالمال يكفر بالصوم لان وجوب الكفارة
متعلق بالقدرة الميسرة لان الشرع خيره في انواع التكفير بالمال والتخيير تيسير لانه يأتي بما هو اهون
وايسر عليه بخلاف ما اذا كان واحدا عينا فقد يتعسر عليه ذلك المعين س التخيير ثابت في صدقة
الفطر وهي لم تجب بالقدرة الميسرة ح الواجب ثمة واحد معنى وان اختلف صورة فقيمة نصف صاع
من بر وصاع من تمر عندهم واحد وقيمة الاشياء الثلثة ههنا مختلفة ظاهرا فلهذا اوجب التخيير
التيسير ههنا ولم يوجب ثمة ولانه نقل الى الصوم عند عجزه من التكفير بالمال في الحال مع توهم القدرة
في المال ولم يعتبر العدم في العمر كما يعتبر في عدم سائر ما نقل كما لو قال ان لم آت البصرة ولزم التكلم

بعض

فلانا وان لم ادخل الدار فامرأته كذا وفي قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام دليل على ان المعتبر
العجز في الحال اذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لا يتحقق اداء الصوم بعد هذا العجز وكذا في طعام الظهار
يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم حتى لو مرض اياما فكفر بالاطعام جاز وان صح بعده فعلم بهذا
ان المعتبر في الكفارة القدرة الميسرة للاداء فكانت من قبيل الزكوة الا انه اذا هلك المال ثم ايسر
بمال اخر لزمه التكفير بالمال لان المال في الكفارة غير عين اذ القدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا يختص
بمال دون مال وتعين الهالك لضرورة عدم قدرته على غيره بخلاف الزكوة فان النصاب صار في حق
الواجب حقا لصاحب الحق فيفوت حقه عند فوات النصاب ولهذا لا يساوي الاستهلاك في الكفارة
الهلاك حتى لو اتلف المال له ان يكفر بالصوم لان الواجب لا يصادف المال فلا يصير المال مشغولا به
فلم يكن الاستهلاك تعديا على محل مشغول بحق المستحق والكفارة غير موقتة بوقت حتى تفوت بالتفويت
عن الوقت فصارت هذه القدرة نظير الاستطاعة التي لا تسبق الفعل حيث اعتبر في هذه القدرة
زمان اداء الكفارة لا قبله وهو زمان الحنث وان كان وقت وجوب الكفارة كما اعتبر في الاستطاعة
وقت الفعل لا قبله ولهذا لا يجب الزكوة على المديون لان الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين ينافي
فيهما س الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال وهو ينافي اليسر ح يمنع على قول البعض فيجوز التكفير
بالصوم لفوات صفة اليسر فصار المال كالمعدوم والفرق لمن يقول لا يمنع ان الزكوة وجبت بصفة
اليسر شرط القدرة ولا غناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم والحديث
وان ورد في صدقة الفطر لكن باعتبار اغناء المحتاج والزكوة تشاركها فيه ولقوله عليه السلام لا
صدقة الا عن ظهر غنى وانما وجب الاغناء شكرا لنعمة الغنى فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره اذ لا يليق
من الكريم ايجاب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وهي لا تحل
لغني ولا يعدم اصله حتى ابيح له التصرف ولهذا لا يتادى الزكوة الا بعين متقومة ليحصل الاغناء واما
الكفارة فلا تستغني عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر فتلك القدرة غير انها لم تشرع للاغناء
لانها شرعت ساترة او زاجرة اعتبارا لحالتي الوقوع وعدمه واغناء الفقير ليس بامر اصلي فيها لانها
تتادى بالتحرير والصوم والاباحة وليس فيها اغناء ولكن المقصود منها نيل الثواب ليكون ساترا للاثم
الذي لحقه بارتكاب المحظور فالحسنات يذهبن السيئات فاذا لم يكن الاغناء مقصودا منها لم يشترط
صفة الغنى فيمن خوطب بها بل شرط القدرة واليسر بها وذا لا يفوت بالدين نظيره انها لم تجب شكرا لنعمة
الغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط ادنى ما يصلح لنيل الثواب واصل المال
كاف لذلك وقد وجد ولهذا يسقط العشر بهلاك الخارج لان القدرة الميسرة شرط ادائه فالقدرة
على اداء العشر يستغني عن تمام نسبة الاعشار ولا يجب الا بعد تحقق الخارج والكل آية اليسر وكذا
لا يبقى بعد هلاك الخارج وكذا الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة لان وجوبه بصفة اليسر لهذا
لا يجب الخراج اذا لم يسلم الخارج لصاحبه لان الخارج نماء يكون حقيقيا وطورا يكون

فانها

بقدر الخراج اذا لم يزرع وقد تمكن من الزراعة جعل كان الخارج موجود حكما التقصير كان منه في الزراعة
ولكون الواجب من غير جنس الخارج بخلاف العشر لانه من جنسه ولهذا يتقدر الواجب بقدر الريع
حتى اذا قل الخارج لا يجب الخراج اكثر من نصف الخارج ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج اذ لو
بقي الخراج لكان غرما وهذا بخلاف الحج فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لا يسقط بفوتهما لوجوبه
بالقدرة الممكنة دون الميسرة فالزاد والراحلة ادنى ما يقطع به السفر واليسر في سفر الحج بخدم ومراكب
واعوان وذلك ليس بشرط اجماعا فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب س الممكنة تثبت بدونهما فاشترا طهما
دليل اليسر الا يرى انكم اعتبرتم توهم القدرة لوجوب الصلوة على من ادرك جزءا يسيرا من الوقت ولا قدرته
فلان تعتبر هذه القدرة مع عدم قدرته احق ح في الوجوب ثم فائدته ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء
ولانا كذلك هنا وكذا لا تسقط صدقة الفطر بهلاك الراس او ذهاب الغنى لانها وجبت بشرط القدرة و
تمام صفة الاهلية بالغنى لا بصفة اليسر ولهذا تجب بسبب راس الحر ولا يقع به الغنى لان الغنى لا يكون
به لا مال والحر ليس بمال فلا يقع به الغنى وانما شرط صفة الغنى للمخاطب ليصير اهلا للاغناء لا لليسر
وهذا بخلاف الزكوة فانها انما تجب في مال يقع به الغنى فعلم ان صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر حيث
وجبت بالغنى بشيء اخر لا بمحل شيء اخر والزكوة وجبت بصفة اليسر حيث لم تجب بالغنى بشيء اخر ولهذا
لو ملك من ثياب البذلة والمهنة فاضلا عن حاجته ما يساوي نصابا يجب عليه صدقة الفطر ولا يقع بها
اليسر لانها ليست بنامية وصفة اليسر تختص بالمال النامي ليكون الاداء من فضل المال وفي اليسر يشترط
هنا فاذا لم يتغير صفة المؤدي بهذا الشرط لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب س لا يجب صدقة الفطر
على المديون اذا لم يملك نصابا فاضلا عن دينه ح لان الدين وان لم يعدم اصل المال لكن يعدم الغنى
الذي هو شرط الوجوب وبه تقع اهلية الاغناء بخلاف الدين على العبد لانه لا يمنع وجوب صدقة فطر
على مولاه لانه لا يمنع غنا مولاه بمال اخر يفضل عن حاجته يبلغ نصابا اما (انه) دين المولى يمنع غنى المولى
والغنى شرط فلا يجب بخلاف زكوة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة لان الزكوة تقتضي
الغنى الكامل بالمال الذي يجب اداء الزكوة عنه ليكون الاداء بصفة اليسر وذا لا يحصل بقيام الدين
على العبد ولهذا اذا هلك المال وقدر على الاداء بمال اخر لا يجب وصدقة الفطر لا تقتضي الغنى بما يجب
لاجله للوجوب بسبب راس الحر وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض متكلمي
المعتزلة لا تثبت الا بدليل زائد وراء الامر والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز وانتفاء
الكراهة حجة المخالف ان النهي لا يدل على الفساد بمجرده حتى يجوز الصلوة في الدار المغصوبة فكذا
الامر لا يدل على الجواز بمجرده لان من صلى في اخر الوقت ظانا انه على طهارة مامور باداء الصلوة ولم كان م
تجز صلوته حتى يجب عليه القضاء اذا ظهر ان الماء نجس وتفسير الاجزاء والجواز سقوط القضاء عنه
ولو جازت لسقط عنه القضاء ولنا ان مطلق الامر يقتضي الوجوب وحسن المامور به ولن يكون
حسنا وواجب الاداء الا بعد جوازه شرعا ولانه اتى بتمام ما امر به اذ الكلام فيه فيخرج عن العهدة

لانه اذا بقي الامر بعده فاما ان يكون متناولا للماتي به وهو تحصيل الحاصل او لغيره وانه
يقتضي ان يكون الامر قد كان متناولا لغير الماتي به ولم يكن الماتي به تمام المامور به وقد
فرضناه كذلك هذا خلف ولان الامر يقتضي فعل المامور به وهو يقتضي سقوط الامر وهو المراد
بالجواز والاجزاء والنهي يدل على فساد المنهي عنه وجواز الصلوة بناء على انها غير منهي عنها بل النهي
بما جاورها وحتى ظهر ان الماء نجس تبين انها غير مجزية لعدم الطهارة فينعدم تحت التكليف ولكن لو
مات قبل ان يعلم لا يؤاخذ به لانه معذور لانه اتى بما في وسعه واذا عدم صفة الوجوب للمامور به لا تبقى
صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي لان من ضرورة وجوب الاداء جواز الاداء لان الجواز جزء الوجوب
لانه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على تركه وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء
الجواز لجواز انتفاء الوجوب بانتفاء المانع من الترك ولهذا نسخ وجوب اداء صوم عاشوراء ولم ينسخ
جواز الاداء فيه ولنا ان الجواز ثبت ضمنا من الوجوب الذي دل عليه الامر وبطلان المتضمن يدل على
بطلان ما في الضمن وليس الجواز جزء الوجوب لانه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والترك معا ويكون العبد
مخيرا فيه فكان منافيا للوجوب الذي لا يكون العبد مخيرا فيه ويلحقه الحرج في تركه والمنافي لا يكون
ح م جزءا وجواز صوم عاشوراء بدليل اخر لا بموجب ذلك الامر ارادة وجود المامور به ليست بشرط لصحة الامر
عندنا خلافا للمعتزلة لانه يجوز ورود الامر بما لا يقدر عليه المكلف خلافا للاشعري وهما من مسائل الكلام
وقد شرحتهما فيه الامر بالشيء امر بما لا يتم الشيء الا به بشرط ان يكون مقدورا للمكلف ويكون الامر مطلقا الغير
الامر يقتضي ايجاب الفعل فاقتضى ايجاب مقدمته اذ لو لم يقتض ذلك لكان مكلفا حال عدم المقدمة وذلك
تكليف ما لا يطاق كذا نص عليه الامام في محصوله مع انه مع الاشعري في جواز ورود الامر بما لا يقدر عليه
المكلف وهذا عجب منه وصورته اذا قال المولى لعبده اصعد السطح فانه يجب عليه الصعود لو كان السلم
منصوبا وان لم يكن يجب عليه نصب السلم اذا كان متمكنا من نصبه بان كان حاضرا ثمه وله قدرة نصبه
واما اذا كان الامر بالفعل معلقا بوجود ذلك الشيء كقوله اصعد السطح اذا كان السلم منصوبا يجب عليه الصعود
ان كان السلم منصوبا وان لم يكن لا يجب عليه نصب السلم لان المعلق بالشرط لا حكم له قبل الشرط الامر بفعل
كلي كقوله بع لي هذا العبد امر بما هو جزء له وهو البيع بالغبن الفاحش وغيره اذ الامر بما يقتضي القدر على امرها
معنا والمطلق وهو الكلي بالنسبة الى كل واحد من المعينين على السواء فيكون ذلك امرا بالكل وقيل لا يكون
امرا بما هو الجزء لانه ليس هو هو ولا هو من لوازمه فلم يدل اللفظ عليه بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام
قلنا ينبغي ان لا يملك البيع بثمن المثل وهو مالك له اجماعا قالوا العرف يشهد بالرضا بثمن المثل قلنا ان ح
البيع بالغبن متعارف ايضا عند شدة الحاجة الى الثمن او التبرم من العين هذا هو الذي ذكرنا فيما تقدم
وهو تقسيم في صفة حكم الامر اي حكم الامر الوجوب وبالامر يجب الاداء والقضاء يجب بما يجب به الاداء فكان الاداء
صح م والقضاء صفة حكم الامر وصفة المامور به في نفسه وهو ما مر في هذا الفصل ان المامور به نوعان حسن لعينه
وهو انواع وحسن لغيره وهو انواع وما يتصل به من مسائل المامور به وهذا الفصل لبيان ما يكون صفة قائمة

الوجوب رفع الحرج عن الفعل ح م

بغير المامور به وهو الوقت اذ الوقت غير المامور به فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اى فلا بد ان يكون هذا
الفصل مرتبا على الاول لانه راجع الى نفس المامور به **وهذا فصل في تقسيم المامور به** في حكم الوقت الامر
نوعان مطلق عن الوقت اى لم يذكر له وقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة
كقوله لله علىّ ان اتصدق بدرهم ولم يعين وقتا وهو على التراخى فى الصحيح من مذهب علمائنا والنسخ انه
يجب مطلقا عن الوقت وكان خيارا لتعين اليه ولو مات قبل الاداء ياثم بتركه وروى الكرخى عن اصحابنا انه على
الفور وهو قول عامة اهل الحديث وبعض المعتزلة وذكر ابو سهل الزجاجى انه عند ابى يوسف على الفور
وعند محمد والشافعى على التراخى وروى عن ابى حنيفة مثل قول ابى يوسف وذكر محمد بن شجاع عن اصحابنا انه
يجب في اول الوقت وجوبا موسعا وهو قول بعض اصحاب الحديث وتفسير الوجوب الموسع انه يجب فى اول
اوقات الامكان ومتى ادى يقع واجبا ولا ياثم بالتاخير الى اخر العمر وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لا
نعتقد فيه انه على الفور وعلى التراخى الا بدليل زايد وراء الصيغة ولكن يجب عليه تحصيل الفعل فى اول
اوقات الامكان من حيث الظاهر لا بطريق القطع مع الاعتقاد بهما وقالت الواقفية يتوقف فى وجوب
العمل والاعتقاد فى حق الفور والتراخى لنا انه يعود على موضوعه بالنقض حينئذ لان قوله افعل كذا
الساعة يقتضى الفور وهو مقيد فلو اقتضى الفور قوله افعل وهو مطلق لصار حكم المطلق ما هو حكم
المقيد ثم لا نزاع في مقتضى امكان الاداء ولا امكان لا يكون الا بوقت واول اوقات امكان الاداء مراد
اتفاقا حتى لو ادى فيه كان ممتثلا فلم يبق ما بعده مرادا لان ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم له قلنا
اول الاوقات ليس بمتعين اذ لو اداه فى اى جزء عينه كان مؤديا ولو تعين لما كان مؤديا س ما ينقل
الا بتعجيل اذا امر تكرا تقتضى الوجوب على الفور حيث عوتب على ترك المبادرة ح لعله كان مقرونا بما يدل على
الفور ومقيد بالوقت اى خص جواز بوقت عين حتى تفوت العبادة بفوته وهو اما ان يكون الوقت ظرفا
للمودى وشرطا للاداء وسببا للوجوب كوقت الصلوة الا يرى انه يودى فيه ويفضل عن الاداء فكان ظرفا
للاداء لا معيارا والاداء يفوت بفوته مع تحقق السبب فكان شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت
التعجيل قبله فكان سببا اذ السبب يختلف باختلاف السبب كما عرف فى البيع الصحيح والفاسد وكذا
الا لم يختلف باختلاف صفة الضرب خفة وشدة وهنا كمل المودى بكمال الوقت وانتقص بنقصانه كالعصر
يستانف فى وقت الاحمرار س فساد التعجيل قبله كما يدل على السببية كتعجيل التكفير قبل الحنث
وتعجيل الزكوة قبل ملك النصاب يدل على الشرطية كتقديم الصلوة على الطهارة ح لو كان الوقت شرطا
للوجوب لصح التعجيل كما فى صدقة الفطر وتقديم الزكوة على الحول وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول
او الى ما يلى ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت فلهذا لا يتادى عصر
امس فى الوقت الناقص بخلاف عصر يومه اعلم ان الوقت لما جعل سببا للوجوب وظرفا للاداء لا يمكن
ان يجعل كل الوقت سببا لانا لو اعتبرنا جانب السببية يتاخر الاداء عن وقته ويلغو الظرفية فينتفى
كل الوقت لا يكون الا بعد مضى الوقت ولو اعتبرنا جانب الظرفية حتى يقع الاداء فى الوقت يحصل الاداء

قبل السبب ضرورة ان كل الوقت سبب فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما يسبق الاداء حتى يقع
الاداء بعد سببه لانه ليس بين الكل والجزء الذى هو ادنى مقدار معلوم فوجب الاقتصار عليه والجزء
الاول اولى ان يجعل سببا لعدم ما يزاحمه ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا الماضى الاداء ولما صار
الجزء الاول سببا افاد نفس الوجوب وافاد صحة الاداء ولكنه لا يوجب الاداء للحال لان وجوب الاداء
بالخطاب كما ان وجود الاداء بالاستطاعة وهذا لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد
وليس من ضرورة الوجوب تعجيل وجوب الاداء اذ وجوب الاداء ينفصل عن نفس الوجوب الا يرى
ان الثمن والمهر يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتاخر الى المطالبة فهنا وجوب الاداء متراخ الى الطلب
وهو الخطاب ونفس الوجوب بالا يجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولما ثبت الوجوب جبرا بلا اختيار
من العبد كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ القدرة انما احتيج اليها لتحصل الفعل اختيارا فشرطت
عند الفعل لا عند وجوب الاداء ولا عند نفس الوجوب لان الكل يثبت جبرا بلا اختيار من العبد
وهو كثوب هبت به الريح فى دار انسان لا يجب عليه تسليمه الا بطلبه لان حصوله فى حجره كان بغير صنعه فكذا
هذا الوجوب بسببه كان جبرا لا صنع للعبد فيه فانما يلزمه الاداء عند الطلب ولم يوجد الطلب وقد
خير من له الحق فى الاداء ما لم يتضيق الوقت والتخيير ينافى المطالبة فاذا ضاق الوقت فات التخيير
فيتوجه عليه المطالبة فيجب تعجيل الاداء ولهذا لو مات قبل اخر الوقت لا شئ عليه وهو كالنائم والمغمى
عليه فى جميع الوقت يثبت حكم الوجوب فى حقهما ويتراخى وجوب الاداء الى الخطاب فكذا عن الجزء الاول
فتبين ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا خلافا لما يقوله بعض الشافعية ان الوجوب
مختص باول الوقت فلو اخر كان قضاء وهو خلاف الاجماع والعراقيون من مشايخنا ان الوجوب لا
يثبت فى اول الوقت وانما يتعلق الوجوب باخر الوقت ثم اختلف هولاء فى المودى فى اول الوقت فقيل
هو نفل يمنع لزوم الفرض اياه اذا بلغ الى اخر الوقت بصفة المكلفين وقيل المودى فى اول الوقت موقوف
فان بلغ الى اخر الوقت بصفة المكلفين كان ذلك فرضا والا يكون نفلا وان الخطاب بالاداء لا يتعجل
خلافا للشافعى رحمه الله وما ذكر عليه زايد وقد كان من اهل اللسان ولو لم يكن محتملا لا ينكر عليه السلام
سواله عما ليس من محتملات اللفظ لحنين اشتغل ببيان دفع الحرج فى الاكتفاء بمرة ولا ان موجبه التكرار
ولان صنعه الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقوله طلق اى اوقع الطلاق والمختصر كالمطول
واسم الفعل عام فوجب القول بعمومه كساير الفاظ العموم والتكرار من ضرورات العموم غير ان الشافعى
رحمه الله يقول المصدر نكرة لانه يثبت ضرورة وبالمنكر يحصل الغرض والنكرة فى الاثبات توجب الخصوص
على احتمال العموم ولانه لا فرق بين ادخل وادخل الا فى الخبرية والامرية باجماع اهل اللغة ومن قال
دخل زيد الدار لم يقتض التكرار ولكن يحتمل انه دخلها مرارا فكذا ادخل يكون لطلب الدخول على
احتمال ان يكون المراد مرارا ثم الموجب ما هو المتيقن دون المحتمل وهذا بخلاف النهى فالنكرة فى النفى
تعم ولنا ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذى هو فرد ومعنى التوحد مراعى فى الفاظ الوحدان

وذا في الفرد الحقيقي او الاعتباري وهو الجنس والمثنى بمعزل منهما لانه عدد محض وبين
الفرد والعدد تناف فكما لا يحتمل العدد الفرد فكذا عكسه وهذا لان الثابت بطلب الفعل
والتكرار امر اعتباري صفة للفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة ولهذا تصح نية الثلاث لانه
جنس طلاقها فصار من حيث الجنس واحدا وان كان له اجزاء حقيقة الا يرى انك اذا عددت
الاجناس كان هذا باجزائه جنسا واحدا فانك تقول التصرفات المملوكة النكاح والطلاق و
كذا وكذا كما انك تقول نعم الله تعالى الماء والطعام وكذا وكذا فوقوع هذا الاسم على الثلث باعتبار
انه واحد لكن الواحد فرد حقيقة وحكما فكان احق باسم الفرد عند الاطلاق من الثلث الثلث
فرد حكما فكان محتمله فيصار اليه عند النية وما بينهما وهو الثنتان فعدد محض ليس بفرد حقيقة
حتى يكون موجبا ولا حكما حتى يكون محتملا الا ان يكون المرأة امة لان ذلك كل طلاقها فالثنتان في
حقها كالثلاث في حق الحرة وعلى هذا سائر اسماء الاجناس اذا كان فردا صيغة كمن حلف لا يشرب
ماء او الماء فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل حتى يقع على قطرة عند الاطلاق ولو نوى جميع المياه تصرف
فاما لو نوى قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين كما لو نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته
لخلو المنوي عن صفة الفردية حقيقة او حكما ومثله لا اكل طعاما او لحما او ولا كمن حلف لا اتزوج
النساء او لا اشتري العبيد او لا اكلم بني ادم او لا اشتري الثياب فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل لان
هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا نفيناه جمعا الغانية التعريف المستفاد بالالف واللام
او الاضافة واذا جعلناه جنسا كان فيه رعاية الامرين اما التعريف فانه يعرف هذا الجنس المذكور واما
الجمعية فلان كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان العمل بهما اولى من اهدار احدهما وقد قال الله تعالى لا يحل لك
النساء من بعد ولا يختص بالجمع وما تكرر من العبادات كالصلوة والصوم ونحوهما فباسبابها لا بالاوامر
وعند الشافعي رحمه الله لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج وهذا لان الصلوة تتكرر
بتكرر وقتها الذي جعل سببا لها وكذا الصوم يتكرر بتكرر وقته الذي جعل سببا له وهو شهر رمضان وكذا
في العقوبات ولو كان التكرار باعتبار الامر لاستغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المامور به
اذ ليس في اللفظ اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات بالتعيين اولى من البعض وهو باطل بالاجماع
وانما اشكل على الاقرع لانه من الجائز ان يكون سبب الحج ما يتكرر وهو وقته كالصوم والصلوة ومن الجائز
ان يكون سببه ما لا يتكرر وهو البيت فبين النبي عليه السلام بقوله من ان السبب هو البيت وقولهم
عم لانه نص فيعم ضم لانه للطلب مردود بانه قياس وبالفرق فان النهي عن الفعل ابدا ممكن والاشتغال
ابدا لا ولا يقال الامر نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار لانه ممنوع وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر
لغة ولا يحتمل العدد لانه فرد فلا يراد باية السرقة الا سرقة واحدة لان كل السرقات غير مراد بالاجماع و
بالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وقد تبين النهي بالاجماع فالقول بقطع اليسرى بعد لانه مردود
وما قالوا يصح ان يقال افعل دايما او لا دايما ولو دل على التكرار لكان الاول تكرارا والثاني نقضا لانا نقول

جنس صح

يقولون لا ولا بيان تقرير كقولك جاءني زيد نفسه والثاني بيان المجمل كقولك انت طالق ان دخلت الدار وموجب
الامر على ما فسرنا من الوجوب وعدم التكرار متنوع لنوعين احدهما يرجع الى صفة قائمة بالموجب وهو نوعان
اداء وقضاء وثانيهما يرجع الى صفة قائمة بغير الموجب وهو نوعان موقت وغير موقت فصل في حكم الامر
وهو نوعان اداء وهو تسليم نفس الواجب بالامر وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به قال الله تعالى ان الله
يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وهو تسليم اعيانها الى اربابها ورد الغاصب عين ما غصب اداء ورد
المثل بعد هلاك العين قضاء وقد يدخل النفل في قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة في الندب او الاباحة
لانه تسليم عين ما ندب الى تسليمه ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن قبل الشروع بالترك ويستعمل
احدهما مكان الاخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما قال
تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا اي اذا اديت اذ الجمعة لا تقضى فالقضاء لفظ متسع يستعمل بمعنى الاتمام
والالزام والاحكام وهذه المعاني موجودة في الاداء ويستعمل الاداء في القضاء مقيدا يقال ادى ما عليه من الدين
والديون تقضى بامثالها فاداء الدين نفسه محال فيكون القضاء مرادا مجازا وفي الاداء معنى الاستقصاء وشدة
الرعاية في الخروج عما لزمه وذا بتسليم عين الواجب كما قيل في الثعلب منه الذئب يادو للغزال يأكله اي يختال
ويتكلف بختله واما القضاء فلا ينبئ عن شدة الرعاية بل ينبئ عن الاحكام قال الشاعر وعليهما مسرودتان
قضاهما اي احكم صنعتهما وهما غير الاعادة فهي الاتيان بمثل ما فعل اولا مع نقصان فاحش ذاتا او صفة
الكمال وهذا لانه اذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه ناقصا نقصانا فاحشا يجب عليه اعادته
في وقته والقضاء يجب بالسبب الذي وجب به الاداء عند الجمهور وقال العراقيون يجب بنص مقصود غير الامر
الذي وجب به الاداء لان الثابت عبادة فلا يقضى الا بمثل هو عبادة ولا يصير المثل عبادة الا بالنص وكيف
يكون مثله لما بالقياس وقد ذهب فضل الوقت وهذا لان في التنصيص على التوقيت اشعارا بفضيلة الوقت
ويعني القربة في ذلك الوقت ولهذا قالوا في المحصول ان المامور انما يصير مامورا حال زمان الفعل وقبل ذلك
فلا امر عند اصحابنا رحمهم الله وقالت المعتزلة انما يكون مامورا قبل الفعل مشكل لانه يقتضي ان لا يكون
تارك الصلوة تاركا للامر عاصيا لتعلق الامر بالفعل والتاويل بامكان الفعل مردود لانه حينئذ يرتفع
الخلاف ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم الى الثالث ثم وثم وهذا لان الجزء
الذي يتصل به الاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المعقول المقصود ولان الاصل ان يتصل السبب
بالسبب والمسبب وان كان نفس الوجوب لكنه يفضي الى الوجود فيكون الوجود مضافا اليه فلا بد
من انتقال السببية حتى يمكننا جعل الجزء المتصل بالاداء سببا ولهذا يجب الاداء على من صار اهلا بعد
الجزء الاول ولو تعينت السببية في الجزء الاول ولم ينتقل منه لما وجبت كما لو صار اهلا بعد ذهاب الوقت
كله ولم يجز تقرير السببية على ما سبق قبيل الاداء لانه يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء الى الكثير
وهي الاجزاء التي سبق قبيل الاداء بلا دليل وهذا لان الدليل دل على تقدم السبب على المسبب فاذا
حصل بجعل الجزء المتصل بالاداء سببا فلا يحتاج الى جعل غيره سببا مع انها صارت محدودة ولانه

الصلوة صح

لا تنضبط فانه اليوم يصلي الظهر مثله بعد جزئين وغدا بعد ثلاثة اجزاء الى غير ذلك فلو جعل السبب ما سبق
قبيل الاداء يختلف السبب وهو فاسد ثم قال زفر رحمه الله اذا تضيق الوقت على وجه لا يفضل عن الاداء
يتعين السببية في ذلك الجزء فلا تتغير بما يعترض بعده من مرض او سفر وقلنا ما بعده من اجزاء الوقت
صالح لانتقال السببية اليه فيحصل الانتقال الى آخر جزء من اجزاء الوقت فيتعين السببية فيه ضرورة
انه لم يبق بعده ما يحتمل ان ينتقل السببية اليه فيعتبر حاله عند ذلك الجزء حتى اذا كانت حايضا لا يلزمها
القضاء واذا طهرت من الحيض عند ذلك الجزء وايامها عشرة يلزمها الصلوة واذا اسلم الكافر او ادرك الصبي
عند ذلك الجزء يلزمه الصلوة واذا كان مسافرا عند ذلك الجزء يلزمه صلوة السفر ويعتبر صفة ذلك الجزء فان كان
ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض لان الجزء الذي يتصل
به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح كامل فيثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتأدى مع النقصان
وان كان ذلك الجزء ناقصا انتقض الواجب كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم
تفسد لثبوت الوجوب مع النقصان بسبب النهي وقد ادى بتلك الصفة س اذا ابتدأ العصر في اول
الوقت ثم مد الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها لا تفسد وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح وهو اول
وقت العصر ح الشرع جعل له ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة في الباب لان العباد خلقوا للعبادة
بالنص ولانه مالكهم وخالقهم وعلى العبد ان يشتغل بخدمة مالكه وخالقه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى
من علينا بان جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى حوايجنا رخصة وترفيها فاذا شغل كل الوقت بالاداء
فقد اتى بما هو العزيمة فجاز اذ الاحتراز عن اتصال هذا الفساد مع الاقبال على العزيمة متعذر فجعل هذا
الفساد عفوا ضرورة اقامة العزيمة وثبوته ضمنا لا قصدا وعن محمد رحمه الله فيمن قام الى الخامسة في العصر
يستحب له ان لا يتم ولا يكره التطوع بعد العصر لثبوته من غير قصد فجعل عفوا وصار بمنزلة المؤدى في الوقت
الصحيح بخلاف حالة الابتداء لانه بقصده ثبت الفساد اذ الاحتراز عنه ممكن بان يختار وقتا لا فساد
فيه واما اذا خلا الوقت عن الاداء اصلا فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل
الى الجزء وهو ما بينا فينتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يكون كل الوقت سببا فيضاف الوجوب الى الداعية
كل الوقت لان السببية عرفت بالاضافة وهي تضاف الى كل الوقت فوجب بصفة الكمال لان الكل غير
ناقص وان كان فيه جزء ناقص فلا يتأدى بالناقص في اليوم الثاني في وقت الغروب وهذا لان الناقص
وهو موجود باصله دون وصفه لا يعارض الكامل وهو موجود باصله ووصفه اذ الموجود اصله ووصفا دون ح
راجح على الموجود اصله لا وصفا ولهذا انا ان نظرنا الى الاجزاء الصحيحة لا يجوز القضاء في الاوقات المكروهة
وان نظرنا الى الجزء الناقص يجوز فلا يجوز بالشك س الكافر اذا اسلم في اخر وقت العصر ثم لم يؤد
حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني فانه لا يجوز ح لان هذا لا يؤدي ومن حكمه انه لا يمنع صحة اداء صلوة
اخرى فيه لان الوقت ظرف للاداء والواجب اركان معلومة في ذمة من عليه وبقيت منافعه على حقه
فلم ينتف عنه سائر الصلوات ومن حكمه اشتراط نية التعيين اما اصل النية فشرط ليصير مالا معروفا

الى ما عليه واما التعيين فشرط لان المشروع لما تعدد لم يتعين فرض الوقت بمطلق الاسم الا بتعيين
الوصف ولا يسقط التعيين بضيق الوقت لان التوسعة افادت شرطا زايدا وهو التعيين فلا يسقط
هذا الشرط بالعوارض او بالنوم او بالاغماء في اول الوقت ولا بتقصير العباد ولا يتعين بالتعيين
الا بالاداء كالحانث اي ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه الى العبد لم يقبل
التعيين بتعيينه قصدا ونصا حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين ويجوز الاداء
بعده وانما يتعين ضرورة تعين الاداء لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه من حيث ان الشارع
لم يجعل المعين سببا بل جزءا ما وليس للعبد ولاية وضع الاسباب والشروط قصدا اثباتا ولا بالتعيين قصدا
مفضيا الى الشركة في وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما اي
ينظر الى رفقه فان كان في اول الوقت بان كان لا يشتغل في اخر الوقت يصلي في اول الوقت ويتعين للسببية
اول الوقت حكما ضمنا للفعل وطلب رفقه وعلى هذا اخر الوقت ونظيره الحانث فانه يخير بين الاطعام
والكسوة والتحرير ولو قال عينت الطعام للتكفير به لا يتعين ما لم يكفر به ومن حكمه ان التاخير عن الوقت
يوجب الفوات لذهاب شرط الاداء او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان وهذا لان المعنى
بالمعيار الوقت المثبت بقدر الفعل كالكيل في المكيلات والصوم هو كذلك مثل الممتد وذلك مقدر باليوم
شرعا حتى يزيد بزيادته وينقص بنقصانه ولا يفضل عنه فكان معيارا له وهو سبب لانه اضيف اليه
وهي تدل على السببية وذلك بشهود جزء من الشهر فيصير غيره منفيا ولا يشترط فيه التعيين ويصاب بمطلق
الاسم ومع الخطأ في الوصف الا في المسافر ينوي واجبا اخر عند ابي حنيفة رحمه الله بخلاف المريض وفي النفل
عنه روايتان وهذا لان الشارع لما اوجب صوما معينا في وقت معين صح انه لا يبقى فيه الا صوم واحد ينفي
غيره كالمكيل والموزون في معيار يوم قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فانتفى
غيره لكونه غير مشروع ثم قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لما لم يبق غيره مشروعا لم يجز اداء واجب اخر فيه
من المسافر لان وجوب الصوم ثبت بشهود الشهر في حق الكل ولهذا صح الاداء من المسافر الا ان الشرع مكنه من
الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعا فعدم صومه عن واجب اخر لعدمه ووقع
صومه عن رمضان ويلغو نيته لتطوع او لواجب اخر وكذا اذا اطلق النية او كان مريضا في هذا كله وقال
ابو حنيفة رضي الله عنه الوجوب واقع على المسافر لكمال سببه ولهذا صح اداؤه بلا توقف كما لو صلى في اول
الوقت الا انه رخص له التاخير تخفيفا وهو ما ترك الترخص بصرفه الى قضاء ما عليه من الدين فذاك
اهم والزم فالقضاء لازم عليه وان لم يتم فصوم الشهر لا يلزمه ما لم يقم حتى لو مات لم يؤاخذ به ويؤاخذ
بالاخر ومتى كان بالفطر مترخصا لان فيه رفقا ببدنه فلان يكون مترخصا وفيه نظر منه لدينه اولى
وصار كون صوم رمضان ناسخا لغيره من الصيامات متعلقا باعراضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة فاذا لم
يعرض عن الترخص ولم يتمسك بالعزيمة بقي غيره مشروعا فصح اداؤه ولهذا الاداء غير مطلوب منه فهو مخير بين
الاداء والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حقه كشعبان من حيث انه لا يخاطب بالاداء فقبل

سائر الصيام وعلى الطريق الاول لو نوى النفل يكون صائما عن الفرض لانه ما ترخص بالصرف الى الاهم
وعلى الطريق الثاني يكون صائما عن النفل وفيه روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله واما اذا اطلق النية فالصحيح
انه يقع عن رمضان لان الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية الا ان صرفه الى رمضان احق من صرفه الى
النفل لانه اهم ولانه عزيمة واما المريض فالصحيح ان صومه يقع عن رمضان وان نوى واجبا اخر او نوى النفل
لان الرخصة في حق المريض انما تثبت اذا تحقق عجزه عن اداء الصوم فاذا صام فقد فات سبب الرخصة
في حقه فالتحق بالصحيح واذا صام الصحيح كان صومه عن رمضان باي طريق كان كذا ههنا واما الرخصة
في حق المسافر فالعجز مقدر باعتبار سبب ظاهر قام مقام العذر الباطن وهو السفر فلا يظهر بفعل الصوم
فوات سبب الرخصة فيبقى له حق الترخص فيتعدى الى حاجته الدينية بطريق الدلالة لان الترخص لما ثبت
لحاجته الدنيوية وهي ترجع الى نفع يتعلق به في حيوته الفانية لان يثبت لحاجته الدينية وهي اصل لانه يرتفق به
في حيوته الباقية اولى وقال زفر رحمه الله لما تعين صوم الفرض مشروعا في هذا الزمان صار ما يتصور فيه من
الامساك مستحق الصرف اليه فلا يتوقف صحته على عزيمته بل على اي جهة اتى به يكون من المستحق كمن عليه الزكوة
لما استحق عليه جزء من النصاب فاذا وهب النصاب للفقير بعد الحول كان مؤديا للزكوة وان لم ينو وكمن استاجر
خياطا ليخيط له ثوبا بعينه فيلزم يخاط على قصد الاعانة يكون من الوجه المستحق وسواء جاز لانه لم يتصور
فيه الا خياطة واحدة فاذا صارت واجبة بالاجارة لم يبق غيرها فيه وقلنا ليس التعين باستحقاق
منافع العبد لان الواجب عليه فعل هو قربة وذلك لا يصلح قربة فهي فعل يفعله العبد عن اختيار بل لاجل ان
الشرع لم يشرع في هذا الوقت من الامساك الذي هو قربة الا واحدا فانما لا يجوز صوم اخر في هذا الوقت لانه
غير مشروع لا باستحقاق منافعه اذ لا يلزم من كونه غير مشروع استحقاق منافعه فالصوم في الليل غير
مشروع ولا استحقاق ثمه واذا بقي المنافع حقا له فلا بد من التمييز ليكون صارفا ماله الى ما عليه ولم يوجد
لان عدم العزيمة ليس بشيء بخلاف الزكوة فالمستحق ثمة صرف جزء من المال الى المحتاج وقد وجد فالهبة
صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا لهذا المعنى بها رضاء الله تعالى دون العوض وقال الشافعي رحمه الله
لما بقيت منافعه على حقه لا يتحقق صرف ماله الى ما عليه ما لم يعينه لان معنى القربة كما هو معتبر في الاصل
معتبرة في الصفة فكما شرطت عزيمته في اصل الصوم ليتحقق معنى العبادة شرط في وصفه كما في الاصل فلو
وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبورا في الصفة ولخلت العبادة عن الابتهال الى الله تعالى بالاخلاص
والتمييز وقلنا الامر على ما قلت لا بد من تعيين المستحق لكن هذا التعيين يحصل بنية مطلق
الصوم لانه لما اتحد المشروع من الصوم في هذا الوقت تعين في زمانه فاصيب بمطلق الاسم بان ينوي
الصوم مطلقا ومع الخطاء في الوصف بان ينوي القضاء او الكفارة او النذر كالمتوحد في المكان فالواحد
المتوحد في المكان يصاب باسم جنسه ومع الخطاء في الوصف فكان هذا في الحقيقة قولا بموجب العلة
وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله حيث شرطنا التعيين غير انا جعلنا اطلاقه تعيينا فالمراد بقوله
ولا يشترط نية التعيين قصدا ونصا وقال الشافعي رحمه الله لما وجب التعيين شرطا بالاجماع بيني وبينكم

وان خالفنا

وان خالفنا زفر رحمه الله وجب من اوله الى اخره لان اول اجزائه يفتقر الى النية ايضا لانه قربة كسائر
وافتقار الصوم الى النية باعتبار انه قربة فاذا خلا عن النية بطل ذلك الجزء فبطل الباقي لانه لا يتجزى
والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى اذ اخلاص العبد فيما قد عمله لا يتصور وانما هو فيما لم يعمله بعد ورجحت
المفسد على المصحح احتياطا في العبادة وهذا بخلاف ما اذا قدم النية حيث يجوز مع عدم النية في اول
الصوم لان ما تقدم من النية جعل قائما حكما الى وقت الاداء فيصير واقعا على جملة الامساك ولم يعترض
عليه ما يبطله فيبقى فاما النية المتاخرة فلا يتصور تقديمها الا يرى انه لو نوى بعد الزوال لا يصح ولو اعتبر
النية المتاخرة التقديم لصح لانه حينئذ لا يتغير الحال بين القليل والكثير ولهذا لا يصح صوم القضاء
بتقديم النية لا بتاخيرها ولنا ان النية انما شرطت ليصير الامساك قربة وهذا الامساك واحد حكما
لدخوله تحت خطاب واحد وان تعدد حقيقة لانه غير متجزئ صحة وفسادا ولم يشترط اقتران النية باداء
جميعه بالاجماع فانه لو اغمي عليه بعد الشروع في الصوم يصح صومه ولا اقترانها بحال الشروع بالاجماع
ايضا فانه لو قدم النية تادى صومه وان غفل عنه عند الشروع بالنوم للحرج اذ لا يتوقف عليه اصله
او الا يحرج عظيم وما جعل الله في الدين من حرج فصار حال ابتداء الصوم في انه يسقط اعتبار العزيمة
فيه نظير حال البقاء في الصلوة وحال بقاء الصوم في انه يمكن اعتبار النية فيه نظير حال ابتداء الصلوة
ثم العجز عن وصل النية باول الصوم جوز تقديم النية مع الفصل عن ركن العبادة وسوء الامساك وجعلت
النية موجودة حكما فصار لا فضل للاستيعاب حيث وقعت النية على جملة الامساك ونقصان من حيث
ان النية لم توجد حقيقة عند الاداء اذ الاخلاص انما يكون اذا اتصلت النية بالعمل والعجز الداعي الى
تاخير النية موجود فيمن يقيم بعد الصبح او يفيق عن اغمائه وفي يوم الشك ضرورة لانه لا يمكنه دفعها
الا بتاخير النية لان تقديم النية من الليل عن الفرض حرام وبنية النفل عنده لا يتادى وهي الحرج فلهذا
يثبت به تاخير النية مع وصلها بركن العبادة اولى وللتاخير رجحان من حيث ان النية موجودة عند
الفعل وسوء الاصل ونقصان من حيث القصور عن جملة الامساكات لكن القليل يحتمل العفو كما في
النجاسة وغيرها فاستوى التقديم والتاخير في طريق الرخصة بل التاخير راجح لاقتران هذه النية
بالعمل وعدم اقتران تلك النية به س جعلت الدليل المجوز مرجحا والرجحان ابدا بغير ح الدليل
المجوز هو العجز وهو يشمل الصورتين فالرجحان بالاقتران ههنا وعدمه ثمة على ان المجوز يصلح مرجحا
اذا قوي في ذاته كالاستحسان يرجح على القياس س لو ترجح دليل جوازكم لما كان التبييت افضل
ح الكلام في الجواز وعدمه والافضلية وراء الجواز على انها ثبتت بدليل اخر وهو الاحتياط او الحديث
وهذا الوجه يوجب الكفارة لو افطر فيه وروي ذلك عنهما ولما صح اقتصار النية على بعض الامساك
للضرورة وجب المصير الى ماله حكم الكل من وجه ليكون خلفا عن الكل الذي هو كل من كل وجه وهو
ان يشترط وجود النية في الاكثر فان القليل في مقابلة الاكثر كالعدم ولا ضرورة في ترك الكل التقديري
وهو الاكثر فلم يجوز بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لرجحانه في الوجود وهذا الترجيح

اولى من الترجيح بصفة العبادة كما قال الشافعي رحمه الله لان الترجيح بالذات اقوى من الترجيح
بالحال لما يأتي في بابه ان شاء الله تعالى ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له اصلا لما مر من الاثر واجب
وهذا معنى قول مشايخنا ان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من قضائها وهذا الترجيح متعارضا
اذ كل واحد منهما يرجع الى الحال وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه لانه اداء ناقص وفيه شبهة
عدم الصوم وروي ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله والجواب عن قوله ان اول اجزائه يفتقر الى النية
فاذا خلا عن النية بطل فالعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى انا لم نقل بالاستناد ولا بغناء الجزء الاول
ليتعدى ما ذكرت بل نقول اخلاء هي العبادة في اول النهار موجود تقديرا حيث اقمنا الاكثر مقام الكل
فلم يفسد الجزء الاول كما جعلنا النية المتقدمة على الصبح موجودة عنده تقديرا وان كان
في اول النهار قربة قاصرة لانه لا مشقة فيه لانه لا يخالف هوى النفس بخلاف ما بعد الضحوة الكبرى
فصار اثبات العزيمة فيه تقديرا دفعا للحرج وتوفيرا للحظ وعلى هذا الاصل قلنا في الصوم
النفل انه متقدر لكل اليوم حتى يفسد بوجود المنافي في اوله بان كان كافرا في اول اليوم او كانت
حائضا ولا يتأدى بدون النية قبل الزوال لان الصوم عبارة عن قهر النفس وذا لا يحصل باصل
الامساك بل بامساك متقدر شرعا وهو اليوم الذي شرع معيارا له فلم يجز شرع العبادة بالرأي
ولا امساك المندوب اليه في يوم الاضحى الى ان يفرغ من الصلوة ليس بصوم وانما ندب اليه ليكون
اول ما يتناول في هذا اليوم من القربان فالناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم ومن الادب ان الاضياف
لا يتناول من غير طعام الضيافة قبل طعامها ولهذا ثبت هذا الحكم في المصري دون القروي فله
ان يضحي بعد الصبح وليس للمصري ان يضحي الا بعد الصلوة والمنذور في وقت بعينه من جنس صوم
رمضان من حيث ان الوقت معيار له وهو متعين فيه فيتأدى بمطلق النية وبنية النفل لان المشروع
في الوقت قبل النذر النفل وانقلب مشروع الوقت واجبا بالنذر فلم يبق نفلا لان اليوم الواحد
لا يسع فيه الا صوم واحد لانه معيار وقد ثبت له وصف الوجوب فلا يبقى وصف النفلية لما
بينهما من المضادة فصار واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لم يبق محتملا للنفل فاما من حيث
انه يحتمل صوم القضاء والكفارة فلا بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا وتوقف مطلق
الامساك فيه على المنذور حتى لو نوى قبل الزوال لصح لكنه اذا صام عن قضاء او كفارة وقع
عما نوى لان التعيين انما حصل من الناذر فلا يعدو الناذر فصح تعيينه فيما يرجع الى حقه وهو
ان لا يبقى النفل مشروعا لانه حقه فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت
محتملا لحقه وهو القضاء والكفارة فلا فاعتبر هذا الوقت في احتماله لهما بما لم ينذر وقبل النذر
كان محتملا للقضاء والكفارة فكذا بعده او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان ويشترط
فيه النية ولا يحتمل الفوات بخلاف الاول ولئن اعلم ان الوقت في صوم القضاء والكفارات و
النذر المطلق معيار لان مقداره يعرف به ولكنه ليس بسبب لوجوبه بخلاف صوم رمضان

فالوقت ثمة معيار وسبب لوجوبه ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد واداء
كفارتين بالصوم في شهرين ومن حكمه انه يشترط فيه النية لانه قربة ويكفيه النية الموجودة
في اكثر الامساك من هذا الوجه وانما يشترط فيه التبييت لانها غير متعينة فلم يتوقف الامساك
في اول اليوم الا لصوم الوقت وهو النفل لا على واجب اخر لانه يحتمل الوقت والتوقف على
الموضوعات الاصلية لا على المحتمل فلهذا شرط التبييت ليقع الامساك في الاول من العارض
الذي هو محتمل الوقت لانه اذا توقف على النفل لا يحتمل الانتقال الى غيره ولا يحتمل الفوات
بالتاخير اذ الوقت غير متعين له لانه موقت بخلاف الصلوة وصوم رمضان لتوقتهما بالوقت فالعمر
ههنا كالوقت ثمة او يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج اعلم ان وقت الحج مشكل لانه
يشبه وقت الصوم من حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا حجة واحدة ويشبه وقت الصلوة
من حيث انه عبادة تتأدى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت ويتعين اشهر
الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد فعند ابي يوسف لا يسع التاخير عن العام الذي
لحقه الخطاب فيه بمنزلة وقت الصلوة فاذا ادرك العام الثاني صار الثاني بمنزلة الاول وعند
محمد رحمه الله هذا الوقت غير متعين للاداء لان وقته العمر فيسع التاخير بشرط ان لا يفوته
عن العمر واشهر الحج من هذا العام كيوم ادركه في قضاء رمضان فالتاخير عنها لا يكون تفويتا
كتاخير قضاء رمضان وهذا بناء على ان الحج يجب مضيقا عند ابي يوسف لا يباح له التاخير عن
السنة الاولى ويأثم بالتاخير الا اذا ادرك في عمره فيرتفع الاثم حينئذ وعند محمد يجب موسعا يباح
له التاخير عن السنة الاولى ولا يأثم بتاخير الاداء الا اذا لم يؤد في عمره فحينئذ يأثم وتفسير الوجوب
الموسع ان يجب في السنة الاولى ان يحج في سنة من سني عمره كان الله تعالى قال اوجبت عليك
الحج ان شئت اديت في السنة الاولى وان شئت في الثانية وان شئت في الثالثة وهذا تفسير الوجوب
الموسع في كل موضع وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله هذا بناء على ان الامر المطلق عن
الوقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة يوجب على الفور عند
ابي يوسف وعند محمد على التراخي فكذلك الحج فاما تعين الوقت فلا والذي عليه جمهور مشايخنا ان
الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما وان مسألة الحج مسألة مبتدأة فمحمد يقول
الحج فرض العمر اتفاقا غير انه لا يؤدى الا في وقت خاص وهذا الوقت يتكرر في عمره واليه تعيينه
كصوم القضاء وقته النهار لا الليل واليه تعيينه فلا يتعين اشهر الحج من السنة الاولى الا
بتعيينه بطريق الاداء الا يرى ان اشهر الحج في كل عام صالحة للاداء بلا خلاف حتى انه لو ادى
في السنة الثانية او الثالثة كان مؤديا لا قاضيا ولو تعين العام الاول لصار بالتاخير مفوتا
والآتي بعده قضاء كسائر العبادات اذا فاتت عن اوقاتها ولهذا بقي النفل مشروعا ولو تعين
للفرض لم يبق النفل مشروعا اذ الوقت لا يسع الا حجا واحدا كما في شهر رمضان فثبت انه لم

الصوم ج

يتعين الا بالاداء ومتى تعين بالاداء بان شرع في الفرض لم يبق النفل حينئذ مشروعا وابو يوسف
رحمه الله يقول اشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان تعينت للاداء فلا يباح له التاخير عنها
كوقت الظهر للظهر وهذا لان الخطاب بالاداء لحقه في هذا الوقت وهو فرض لا مزاحم له اذ المزاحمة انما
تكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه لان الادراك انما يكون بالحيوة اليه وهو وقت مديد يستوي
فيه الحيوة والممات فلم يثبت الادراك بالشك والاحتمال فتعينت هذه الاشهر للاداء بلا معارض وصار
الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة اي ادراك العام الثاني سقط بتعارض الحيوة والموت
فصار كما لو سقط حقيقة بان لم يوجد اصله وحينئذ لا يجوز التاخير عن العام الاول كذا ههنا فصار كوقت
الظهر في التقدير فيتعين للاداء **س** الحيوة راجحة لانها ثابتة فالظاهر بقاؤها **ح** الفوات
ثابت فالظاهر بقاؤه بخلاف صوم القضاء لان تاخيره عن اليوم الاول لا يفوته والتعارض بين الموت
والحيوة غير قائم اذ الحيوة الى اليوم الثاني غالبة والموت في ليلة واحدة فجاءة نادر فيبني الحكم على الظاهر
لا على النادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها وكانه ادرك كلها فيتخير بينها ولم يتعين اولها وانما بقي
النفل مشروعا مع التعين لان اعتبار التعيين للاحتياط لكيلا يفوت فيظهر ذلك في حق المأثم لا في حق عدم
شرعية النفل وعين الاولى ترى لو اخر وقت الظهر تعين للاداء ومع هذا لو ادى النفل يجوز ويأثم بتاخير الظهر
فكذا هنا اذا اختار النفل فقد اختار جهة التقصير فيأثم وانما صار موسعا في العام الثاني لانه قاضيا لانه اذا بقي
حيا الى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة وارتفع الشك فظهر ان الاول لم يكن متعينا فصار الثاني قائما مقام الاول
في التعين ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل اي يتأدى الفرض بمطلق نية الحج لان التعيين ثبت بدلالة الحال
لان الانسان لا يتحمل في العرف من تكلف المشاق وركوب الصعبة لحج بيت الله تعالى وعليه الفرض الا للفرض فانصرف
مطلق تسمية الحج اليه للعرف ولكن لا يتأدى الفرض بنية النفل لان فرضه لا يبقى مع امر كالصلوة وهذا لان
الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعي وصفاتها كالفرض والواجب والسنة لا بمعيارها ولهذا
يتنفل وقت الحج عن ادائه فصار كوقت الظهر فلا يدفع غيره من جنسه كالنفل ممن عليه الظهر وقال الشافعي
رحمه الله الحج لا يتأدى الا بمشقة عظيمة وقطع مسافة شاسعة فنية النفل قبل اداء الفرض تكون سفها
والسفيه عندي محجور عليه فيلغو نية النفل بهذا الطريق ولكن بالغاء نية النفل لا يفوت اصل نية الحج كما
ان بفوات الصحة لا يفوت اصل الاحرام واذا بقي اصل نية الحج يقع عن الفرض لانه كاف في وقوعه عن
الفرض في الحج كما لو اطلق النية وقيل انه يبطل اصل النية فالحج قد يتأدى بدون العزيمة كالمغمى عليه يحرم
عنه اصحابه فيصير به محرما ومن احرم عن ابويه صح وان لم يوجد العزيمة منهما وقلنا في اثبات الحجر
بالطريق الذي قلت انتفاء الاختيار والحج عبادة ومن لا يصح بلا اختيار ولكن الاختيار في كل باب
بما يليق به والاحرام عندنا شرط الاداء كالوضوء للصلوة حتى جوزنا تقديمه على وقت الحج فيصح بفعل
غيره بدلالة الامر بعقد الرفقة فاما الافعال فلا بد من ان يجري على بدنه لان اداء العبادة ببدن غيره
لا يتحقق وفي احرامه عن ابويه يجعل ثواب حجه لهما لا ان يجعل الحج لهما وثواب حجه فلا يصرف اليهما

وجوازه عند اطلاق النية لا باعتبار انه يسقط اشتراط نية الفرض اذ الوقت لما كان قابلا
للفرض والنفل فلا بد من تعيين الفرض ولكن التعيين يثبت بدلالة حال المؤدي لا بمعنى في المؤدى
لان الانسان في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل باداء النفل قبل اداء حجة الاسلام وبدلالة
العرف يحصل التعيين لكن اذا لم يصرح بغيرها فاذا نوى النفل فقد اتى بصريح يخالفه فسقط اعتبار
العرف كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعين نقد البلد في العرف بدلالة تعيين من المشتري وهو تيسر اصابته
فان صرح باشتراط نقد اخر عند الشراء سقط اعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به وهذا
بخلاف شهر رمضان لانه متعين في ذاته لا مزاحم له في وقته لا لامر لا معنى في المؤدي **فصل في المامور**
في المامور الكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات وبالشرائع في حكم
المواخذة في الاخرة بلا خلاف واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح انهم لا
يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اما بالايمان فلانه عليه السلام بعث الى الناس كافة ليدعوهم
الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله تعالى فامنوا بالله ورسوله
واما بالعقوبات فلانهم بها اليق من المؤمنين واما بالمعاملات فلان المطلوب بها معنى دنيوي وهم اليق به
فقد اثروا الدنيا على العقبى واما بالشرائع في حكم المواخذة في الاخرة فلان الكافر بترك الطاعات مستحله فيكون
ذلك كفرا على كفر فيعاقب عليه في الاخرة كما يعاقب على اصل الكفر فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك
عند العراقيين من مشايخنا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فاخبروا انهم استحقوا النار بترك
الصلوة ولم يرد عليهم اعتقادهم ولا يعاقبون بترك الاداء اذا لم يجب الاداء عليهم ولان المقتضي لوجوبها قائم
لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت والكفر لا يصلح مانعا لتمكنه من رفعه
اولا كرفع الحدث والجنابة والصحيح عند مشايخ ديارنا رحمهم الله انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة لان اداءها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل للثواب
لان ثوابه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يخاطب بالاداء لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه
بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى للمؤمنين فيكون اهلا للاداء ولا يجوز ان يخاطب بالشرائع بشرط تقديم
الايمان كما قال الشافعي رحمه الله لانه راس اسباب اهلية احكام الاخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى ولانه
لو وجب الصلوة على الكافر لوجبت حال الكفر او بعد الاداء باطل لان الصلوة حال الكفر باطلة فلا يكون
مامورا بها وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وقوله تعالى لم نك من المصلين اي من المسلمين
المعتقدين لفرضية الصلوة كذا في التفسير وهذا لان اهل الكتاب في سقر مع انهم كانوا يصلون وقال
المعدوم م عليه السلام نهيت عن قتل المصلين اي عن قتل المؤمنين والمعدوم يجوز ان يكون مامورا بتقدير الوجود فيكون
الايجاب ازليا ويكون المامور مخاطبا بعد الوجود والغرض لا ان يكون مامورا مخاطبا حال كونه معدوما فهو
ظاهر الفساد وقال جمهور المعتزلة الامر للمعدوم لا يصح وهو فرع مسئلة ازلية كلام الله تعالى **فصل**
في الامر الذي يجب طاعته من الله تعالى فاما الرسل عليهم السلام فهم نائبون عنه في تبليغ امره واما السلطان

والولي والابوان فانما يجب طاعتهم لما في طاعتهم طاعة الله تعالى وله يتصور وجود الامر من الاسر
لنفسه خلافا للمعتزلة لان المغايرة من اللوازم نعم امكنه ان يقول لنفسه افعل لكنه لا يسمى امرا القول في
النهي وهو من الخاص كالامر وهو قول القايل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل ولما كان صيغته مما احتمل الا يكون
للناس فيه اقوال كما في الامر فمنهم من قال موجب الامر المطلق وجوب الفعل فان موجب النهي المطلق وجوب الانتهاء
ومن قال بالندب ثم قال بندب الامتناع منه ومن قال بالوقف ثم قال بالوقف منه وهذا لان النهي يكون
للندب كالامر كالنهي عن المشي في نعل واحد وعن اتخاذ الدواب كراسي ونحو ذلك وانه يقتضي صفة القبح للمنهي
عنه ضرورة حكمة الناهي لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وهو اما ان يكون
قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا او لغيره وذلك نوعان ايضا وصفا ومجاورا كالكفر وبيع الحر وصوم يوم
النحر والبيع وقت النداء اعلم ان النهي في اقتضاء صفة القبح للمنهي عنه كالامر في اقتضاء صفة الحسن
للمامور به وكما انقسم المامور به الى حسن لعينه وضعا كالايمان والى حسن لعينه شرعا كالزكوة والى حسن لغيره
وهو اما يتادى بنفس المامور به او لا يتادى كالجهاد والوضوء فكذلك انقسم المنهي عنه الى ما قبح لعينه وضعا
كالكفر والكذب والعبث لان الواضع وضع هذه الاسماء لافعال عرف قبحها في ذاتها عقلا والى ما قبح لعينه شرعا
كبيع الحر والمضامين وهو ما في اصلاب الاباء والملاقيح وهو ما في ارحام الامهات لان البيع مبادلة مال بمال
شرعا والحر ليس بمال والماء في الصلب او الرحم لا مالية فيه فصار هذا البيع عبثا الحلول في غير محله فالتحق
بالقبيح وضعا بواسطة عدم المحل شرعا والى ما قبح لمعنى في غيره وصفا كصوم يوم النحر فالنهي ورد لمعنى اتصل
بالوقت الذي هو محل الاداء وصفا وهو انه يوم عيد وضيافة والبيع الفاسد فالنهي ورد لمعنى اتصل
بالبيع وصفا وهو فوات المساواة التي هي شرط جواز البيع والمساواة شرط زايد على البيع فتمامه بوجود
ركنه من اهله في محله وقد وجد والى ما قبح لمعنى في غيره مجاورا كالبيع وقت النداء فالنهي ورد لمعنى الاشتغال
بالبيع عن السعي الى الصلوة وذلك مجاور البيع ولا يتصل به وصفا والصلوة في ارض مغصوبة فالنهي لمعنى ورد
الغصب وهو مجاور الصلوة ولا يتصل به وصفا وتمام التقسيم ياتي بعد هذا ان شا الله تعالى والنهي عن الافعال
الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به وصفا لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق
على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي اعلم ان النهي قد يكون عن الافعال الحسية كالزنا والقتل وشرب الخمر
فانها افعال يتحقق حسا ممن يعلم الشرع او لا يعلمه ولا يتوقف وجودها على الشرع وقد يكون عن الامور
الشرعية كالصوم والصلوة والبيع والاجارة ونحوها فالصوم لغة الامساك وزيد عليه الوقت والنية
والطهارة من الحيض والنفاس ولا يمان شرعا والصلوة لغة الدعاء او تحريك الصلوين وزيد عليه في الشرع
اشياء هي اركان كالقيام والقراءة والركوع والسجود وشروط كالطهارة عن الحدث والخبث وستر
العورة والاستقبال والنية وكذا زيد في البيع والاجارة على المعنى اللغوي اشياء شرعية بعضها يرجع
الى الاهل وبعضها الى المحل فكانت هذه الاشياء امورا شرعية لما انها توقفت على الشرع ثم النهي المطلق
اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف لان الناهي كامل

الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة فيقتضي النهي القبح في اعيانها اذ هي توجد مع القبح
في اعيانها حسا الا اذا قام الدليل على خلافه فحينئذ يصير قبيحا لمعنى في غيره كما في قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن فقد علم ان النهي لمعنى مجاور في المحل وهو استعمال الاذى بدليل سياق الاية وهو قوله تعالى
قل هو اذى لا لمعنى فيه حتى لا يبطل احصان حد القذف بالوطء في حالة الحيض ويثبت به احصان الرجم
والحل للزوج الاول وكذا النهي عن الاستنجاء باليمين ونحو ذلك لا لعينه بل للغير وان ورد النهي المطلق
عن التصرفات الشرعية يقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه ولكن يتصل به حتى يصير المنهي عنه مشروعا
باصله بعد النهي كما كان قبل النهي ولكن صار قبيحا بوصفه لان القبح لم يثبت لغة بل يثبت ضرورة
حكمة الناهي فكان ثابتا اقتضاء ضرورة تصحيح المقتضي فيثبت على وجه يكون محققا للمقتضي لا
مبطلا له وذلك ان يثبت القبح لغيره وصفا لانا اذا اثبتنا القبح لمعنى في عينه كما قال الشافعي
رحمه الله لا يبقى مشروعا فيبطل المقتضى بناء على تحقيق المقتضي الذي ثبت ضرورة صحة المقتضي
ويبطل المقتضي لتضمن بطلانه المقتضي فيبطلان وهذا لان النهي يعتمد تصور المنهي عنه لانه يراد
به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد حتى يثاب اذا امتنع عنه ويعاقب اذا ارتكبه لانه ابتلاء
كالامر وانما يتحقق الابتلاء اذا بقي الاختيار وهذا انما يكون اذا كان المنهي عنه متصورا وتصور
المشروع بشرعيته واذا فاتت مشروعيته لا يتصور وجوده شرعا ولما افاد النهي التصور افاد بقاء
المشروعية حتى يتمكن العبد من الانتهاء عنه تعظيما للناهي وهذا بخلاف النسخ فانه لاعدام
المشروعية ورفعها لا باختيار من العبد فكان امتناع العبد فيه بناء على عدمه وفي النهي عدمه
بناء على امتناعه فكانا في طرفي نقيض فلم يجز جعلهما واحدا بل يجب اثبات اصل النهي موجبا للانتهاء
واثبات المقتضي بحسب الامكان على وجه لا يبطل به الاصل وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع
فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا وهذا بخلاف النهي عن الافعال الحسية لانها
تبقى مع صفة القبح فانه ليس من ضرورة حرمتها وقبحها عدم تكونها فقلنا بالقبح لعينها ومن ضرورة
تحريم العقود الشرعية بقاء شرعيتها اذ لا يكون لها بقاء اذا لم تبق مشروعة وبدون التكون لا يتحقق تحريم
الفعل وكذا في العبادات ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد بان احرم مجامعا
او جامع المحرم فانه يبقى اصله ويلزمه المضي والطلاق الحرام والصلوة الحرام اي في حالة الحيض وفي الاوقات
المكروهة والصوم الحرام في يوم الشك فوجب اثبات القبح على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات و
محافظة لحدودها بمنزلة المقتضي ان يكون تابعا للمقتضي ومصححا له لا مبطلا له والنسخ تصرف في المحل
بالرفع والنهي تصرف في المخاطب بالمنع ولهذا كان الربوا وساير البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل وهذا لانه لا خلل في ركن البيع واهله ومحله لانه
مبادلة المال بالمال بالتراضي وانما الفساد باعتبار الفضل الذي يعدم المساواة الواجبة بالحديث والشرط
الفاسد في معنى الربوا لان المفسد شرط ينتفع به احد المتعاقدين او المعقود عليه ولهذا قلنا في قوله

تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا لان النهى يعدم وصف شهادته وهو الاداء ولا يعدم اصل شهادة القاذف
حتى ينعقد النكاح بشهادته وكذا بيع العبد بالخمر مشروع باصله لوجود ركنه وهو قوله بعت واشتريت في
محله وهو العبد غير مشروع بوصفه وهو الثمن لانه تبع والمبيع اصل حتى لا يشترط وجود الثمن والقدرة عليه ويبقى
بعد هلاكه بخلاف المبيع واذا كان تبعا صار بمنزلة الاوصاف لانها اتباع ايضا ولان الخمر مال لان المال غير
الادمي خلق لمصلحته ويجري فيه الشح والضنة غير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بقيمته وهي ليست
بهذه الصفة في حق المسلم فيصلح ثمنا من حيث انه مال ولم يصلح ثمنا من حيث انه غير متقوم فصار فاسدا وكذا
اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فصار فاسدا موجبا حكمه في محل يقبله وهو العبد غير موجب
في محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر ولو قبضها بحكم العقد بخلاف البيع بالميتة والدم فانه ليس بمال في الدين
السماوي ولو كان الكفار يتمولونه اما الخمر والخنزير فهو مال في الدين السماوي وكذلك جلد الميتة ليس بمال ولا بمتقوم
لانه جزء الميتة فاعتبر بكله ولهذا لا يضمن متلفه وانما تحدث المالية فيه بصنع مكتسب وهو الدباغة اما لو
ترك كذلك فانه يفسد وصوم يوم النحر وايام التشريق مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته
لانه وقت اقتضاء الشهوة كسائر الايام غير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا
الوقت اذ الناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم الا يرى ان الصوم يتقوم باليوم ولا قبح فيه والنهي يتعلق بوصفه
وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه كالفاسد من الجواهر
فان اللحم اذا انتن وبقي صالحا للغذاء يقال لحم فاسد واذا لم يبق صالحا يقال انه لحم باطل ولهذا صح النذر
به لانه التزم ما هو عبادة مشروعة في الوقت وانما لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية لان الشارع في الصوم
مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع يصير صائما حتى يحنث به الحالف والصوم منهي فامر بقطعه من قبل الشارع
فاستحال ان يؤمر باتمامه اما الناذر لم يصر مرتكبا للمنهي بنفس النذر لانه التزم بالنذر قربة خالصة وانما وصف
المعصية متصل بذاته بفعله لا باسمه ذكرا فكانت من ضرورات المباشر لا من ضرورات ايجاب المباشر والصلوة
وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها وشروطها فركنها القيام والقراءة والركوع
والسجود وشروطها الطهارة والستر والاستقبال والنية وهي موضوعة للتعظيم عقلا وشرعا والوقت
صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه وقت مقارنة الشيطان الشمس لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها
في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا
مالت فارقها فاذا دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات س الصلوة
تضمن بالشروع في الوقت المنهي والصوم لا يضمن مع ان النهي فيهما باعتبار صفة الوقت ح النهي هنا باعتبار
صفة الوقت لانه منسوب الى الشيطان الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لان وجودها باركانها والوقت
ظرفها لا معيارها فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة وتضمن بالشروع لا الصوم اذ الصوم تقوم بالوقت
ويعرف به لانه معياره ويذكر في حده فيقال هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية فازداد الاثر

فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع س فينبغي ان يتادى به الكامل كالنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة
ح النهي ثمه لمعنى الشغل وهو ليس بصفة للصلوة ولا للوقت بل هو مجاور للصلوة فالصلوة قائمة بالمصلي
والشغل قائم بالشاغل فكانا وصفين لموصوفين فكانا متجاورين فيتادى بها الكامل وهنا النهي باعتبار
صفة الوقت والوقت سبب للصلوة اذ السبب هو البقاء واقيم الوقت مقامه تيسيرا فازداد الاثر
اذ النقصان في السبب يوثر في المسبب فلم يتادى به الكامل فالحاصل ان اتصال الوقت بالصلوة دون
اتصال الوقت بالصوم وفوق اتصال المكان بالصلوة اذ المكان ليس بسبب ولا معيار فيفسد الصوم
ولا يضمن بالشروع ولا يتادى به الكامل والصلوة في ارض مغصوبة لا تفسد ولكن وتضمن بالشروع ويتادى
بها الكامل وفي الوقت المكروه كذلك غير انه لا يتادى به الكامل س ينبغي ان لا تصح الصلوة في ارض
مغصوبة كما قال احمد رحمه الله وبعض المتكلمين واهل الظاهر والزيدية وفخر الدين الرازي لان الصلوة تشتمل
على قيام وقعود وركوع وسجود وهي حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ان كان يكون في حيز اخر والسكون
شغل حيز واحد في ازمنة فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه
الصلوة منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مامورا به فلم يكن هذه الصلوة
مامورا بها اذ الامر بالكل امر بالجزء ح جهة كونها صلوة تغاير جهة كونها غصبا ولهذا ينفك الغصب عن
الصلوة والصلوة عن الغصب فجاز ان يؤمر بها من حيث انها صلوة وينهى عنها من حيث انها غصب ولانه
لو كان كذلك لامتنع النهي عن فعل ما لانه نفس الفعل مامور به لانه جزء من الفعل المامور به وكل منهي عنه
فرد من افراد نفس الفعل والدليل على صحتها انه لا يؤمر بقضائها بالاجماع س الفرض يسقط عندها
لا بها ح الحكم بعدم وجوب القضاء حكم بصحتها اذ الحكم بسقوط القضاء عندها مع الحكم بالفساد كالحكم
بفساد صلوة المحدث وعدم وجوب القضاء بناء على ان الفرض يسقط عندها لا بها وفساده لا يخفى على
كل ذي لب وكذا النهي عن البيع وقت النداء يتعلق بما ليس بوصف له وهو ترك السعي وهو ينفك عن البيع
والبيع عنه والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فكان نسخا لعدم محله
لان محل البيع المال المملوك المتقوم ومحل النكاح غير المحرم فكان النهي مجازا عن النفي لمشابهة بينهما
صورة لوجود حرف النهي النفي فيهما ومعنى لان الاعدام مطلوب بهما ولهذا صح العكس في قوله تعالى فلا
رفث ولا فسوق الاية وكذا صوم الليالي منسوخ لان الصوم شرع للابتلاء وقد تعذر الوصال فاختص
بالنهار لانه لا مشقة في الامساك ليلا لانه على وفق العادة ومبنى العبادة على خلاف هوى النفس س
النكاح بغير شهود منهي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود والمراد لا تنكحوا والا لما وجد نكاح ما بدون
الشهود لما عرف ولو اريد به نفي النكاح الشرعي لما ثبت به الاحكام الشرعية نحو وجوب العدة وثبوت
النسب وسقوط الحد ح هو نفي لوجود صيغته فكان نسخا وابطالا وثبوت تلك الاحكام بناء على شبهة
العقد لوجود ركن العقد من اهله مضافا الى المحل وهي احكام تثبت بالشبهة ولان النكاح شرع للملك ضروري ذلك ح
لا ينفك عن الحل حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارية وموجب النهي التحريم فيثبت

الحرمة ضرورة النهى واذا ثبتت الحرمة انتفى الحل لمضادة بينهما فاذا انتفى الحل انتفى الملك ضرورة انه
لا ينفصل عنه فاذا انتفى الملك انتفى النكاح ضرورة انتفاء ما شرع له اما البيع فمشروع لملك العين
وهو ليس بضرورى وينفصل عن الحل حتى شرع فى موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية
والعبد والبهيمة والخمر فلا يلزم من انتفاء الحل انتفاء الملك فلا ينتفى البيع واذا بقى البيع بقى حكمه
وهو الملك اما بيان ان ملك النكاح ضرورى فلانه استيلاء على الحرة وهى مالكة بجميع اجزائها فلا يصير
مملوكة للتنافى اذ المالكية امارة القدرة والمملوكية سمة العجز وبينهما تناف غير ان الشرع حكم ببقاء
جنس بنى ادم الى مدة وبقاؤه ببقاء النسل وذا لا يكون الا بالتوالد وذا لا يتحقق الا بطريق خاص
فثبت الملك عليها ضرورة افادة الحل ولهذا لا يظهر فى حق التمليك من الغير والانتقال الى الورثة
ولهذا كان العقر لها لا له وقال الشافعى رحمه الله فى الباب ينصرف الى القسم الاول قوله بكمال القبح كما
قلنا فى الحسى لان مطلق النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن ولان المنهى عنه معصية
فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد ولهذا قال لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك
ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اعلم ان مطلق النهى عند
الشافعى رحمه الله فى الحسى والشرعى يقتضى القبح لعينه فلا يبقى مشروعا اصلا الا بدليل كالبيع وقت
النداء فالحاصل ان القبح عنده يثبت فى اصله حتى لا يبقى مشروعا الا اذا قام الدليل على ان القبح
لغيره وعندنا فى وصفه دون اصله الا اذا قام الدليل على ان القبح لاصله فيصير حينئذ مجازا عن النسخ
كالنهى عن نكاح منكوحة الاب وبيانه فى صوم يوم العيد وايام التشريق والربوا والبيوع الفاسدة فانها
مشروعة عندنا لا كما هى مع فسادها وعنده باطلة منسوخة لا حكم لها لان الامر مرضيا النهى فكما ان مطلق
الامر يقتضى صفة الحسن لعينه فكذا مطلق النهى يقتضى القبح لعينه لان المطلق ينصرف الى الكامل لما فى
النقصان من شبهة العدم ولان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن حقيقة ولهذا
لا يصح نفيه فلا يقال نهى الشارع لا يقتضى القبح كما لا يقال امر الشارع لا يقتضى الحسن والحقيقة
فيما قلت لانه يوجب القبح فيما تناوله وهو الصوم والبيع اذ صيغة النهى اضيف اليهما لا الى غيرهما
ولهذا فسد اداء وحرم ولم يبق اليوم محلا لصوم اخر وكذا فسد الملك فى البيع ووجب التصرف ٢ المساور ح
والنسخ لمن جعل القبح لغيره وصفا فقد جعل القبح فى الوصف حقيقة من حيث انه لا يصح نفيه عنه
وفى الاصل مجازا حيث صح نفيه وهذا قلب الاصل اذ الاصل ان يكون القبح فيما ورد النهى عليه ولان
الوصف تابع فى الحكم كما هو تابع فى الوجود وقد صير الاصل تبع الوصف التابع والوصف متبوعا
وهو ممنوع بمرة وصار للتخريج المتنازع طريقان عنده احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهى
وهو القبح فينعدم المشروع بثبوته لانه ضده وهذا لان المشروع مرضى لقوله تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا والتوصية المبالغة فى الامر والشرع من الشارع الحكيم العليم دليل على انه
مرضية خصوصا فى الذى وصى به نوحا اذ وضع النهج مسلكا لعباده الذين خلقهم لعبادته لا يليق

بالحكمة وكون الفعل قبيحا ينافى كونه مرضيا وان كان داخلا فى المشية والقضاء والحكم كالكفر وساير
المعاصى فانها بمشية الله تعالى وقضايه وحكمه لا توجد برضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقد ثبت
القبح بالاجماع فينتفى المشروعية واذا لم يبق مشروعا يكون منسوخا والثانى ان يعدم بحكمه فان حكم
النهى وجوب الانتهاء وان يصير الفعل بخلافه موجبه معصية وهذا ينافى المشروعية لان ادنى درجات
المشروع ان يكون مباحا ثم مندوبا ثم واجبا ثم فرضا فعلم انه بعد النهى لم يبق مشروعا حيث اتصف
بخلاف صفة المشروعية فيكون نسخا فانتفت المشروعية باقتضاء النهى وبحكمه فظهر بهذا انه لا بد
للمشروع من سبب مشروع حتى يستفاد المشروع به ولهذا لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها
شرعت نعمة وكرامة لالتحاق امهاتها وبناتها بامهاته وبناته فى المحرمية فتستدعى سببا مشروعا مختصا
للملائمة بين السبب والمسبب والزنا حرام محض غير مشروع اصلا فلا يصلح سببا لهذه الكرامة وكذا
الغصب لا يفيد الملك عند تقرر الضمان لان الملك نعمة والغصب حرام محض فلا يصلح سببا له س
اذا جامع المحرم او احرم مجامعا بقى مشروعا موجبا اداء لا عمال مع كونه فاسدا منهيا عنه ح الاحرام
منهى عنه لمعنى الجماع والجماع غير متصل بالاحرام اصلا ووصفا لكن الجماع فى الاحرام محظور شرعا فصار
مفسدا واذا جامع بعد ما احرم فسد ولم ينقطع لان الاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العبد
فلم ينقطع بجناية الجانى وكل ما فيما يحرم شرعا وينقطع بجناية الجانى كالصوم س الطلاق فى حالة
الحيض والطهر الذى جامعها فيه منهى عنه ومع ذلك كان موجبا الحكم مشروع وهو الفرقة ح النهى لمعنى
الاضرار بها من حيث تطويل العدة عليها اذا طلقها فى الحيض لان تلك الحيضة لا تحسب من العدة او
تلبيس امر العدة عليها اذا طلقها فى طهر جامعها فيه لانها لا تدرى ان الوطى معلق فتعتد بالحبل او غير
معلق فتعتد بالاقراء فان عند الشافعى رحمه الله الحامل تحيض فلا تتمكن من التزوج وكذا لا يكون سفر
المعصية سببا للرخصة لانها ثبتت بطريق النعمة لرفع الحرج عند السفر المديد واذا كان سفر معصية
لم يصلح سببا لما هو نعمة اذ النعمة تستدعى سببا مشروعا وما يكون المرء به عاصيا لا يكون مشروعا
ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء لانه محظور محض فلا يكون مشروعا فلا يصلح سببا لما هو
نعمة وهو الملك س الظهار منكر من القول وزور وينعقد موجبا للكفارة التى هى مشروعة ح
لجواز ان يناط بما ليس بمشروع من الاسباب ما هو عقوبة لما انه يلائم كل واحد منهما صاحبه كما علق
القود بالقتل العمد والرجم بزنا المحصن والكفارة فى الظهار شرعت جزاء على ارتكاب محظور ولم
تشرع على سبيل الكرامة والنعمة فتستدعى سببا محظورا وكل ما وقع فى حكم مطلوب كالملك تعلق
بسبب مشروع له كالبيع ايقع سببا والحكم به مشروعا بعد ورود النهى عليه لا فيما شرع جزاء ولنا ان
فيما قلت ترك الحقيقة وابطال الاصل لان فيه ابطال النهى وجعله مجازا عن النسخ كما بينا واما
استيلاء اهل الحرب على اموالنا فانما صار منهيا بواسطة العصمة فى المحل اذ المال فى الاصل مباح
التملك بالاستيلاء عليه وهذه الواسطة ثابتة فى حقنا لا فى حقهم فانهم لا يعتقدون ذلك وولاية

الالزام منقطعة لانقطاع ولايتنا عنهم في دار الحرب ولان هذه الواسطة هي العصمة الثابتة
بالاحراز بدارنا وقد انتهت هذه العصمة بانتهاء سببها حين احرزوها بدارهم فعاد مباحا كما كان
والاستيلاء انما يكون محظورا اذا صادف مالا معصوما وما دام معصوما بالاحراز بدارنا لا يملك
بالاستيلاء وانما يملك بعد زوال هذه العصمة ولهذا لا يملكون رقاب احرارنا لان العصمة عن الاسترقاق
بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم واما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا
به بل لان الغصب سبب الضمان ووجوب الضمان على الغاصب مع بقاء الاصل على ملك المغصوب منه
لا يمكن لان الضمان ضمان جبر وانما يجبر الفائت لا القائم ولان فيه اجتماع البدل والمبدل في ملكه
فصار عدم ملكه في العين شرطا لسلامة الضمان له وشرط الشيء تابع له فصار زواله عن ملكه وثبوته
للغاصب هنا بحسن المشروط وهو الضمان وانما قبح لو ثبت مقصودا به وعلى هذا قلنا في غصب
المدبر يزول عن ملك المولى لما سلم الضمان له تحقيقا لشرط وجوب الضمان ولا يدخل في ملك الغاصب
صيانة لحق المدبر فان التدبير يوجب حق العتق له ولهذا امتنع بيعه وفي القن لما زال عن ملك المغصوب
منه دخل في ملك الغاصب لانه لا مانع من دخوله في ملك الضامن وهو احق الناس به لانه ملك عليه بدله
ولان الاصل في ضمان الغصب ان يجعل مقابلا بالرقبة تحقيقا للمعادلة بين المضمون والضمان وهذا
لا يمكن تحقيقه في المدبر لانه لا يقبل الانتقال فجعل مقابلا بتفويت اليد وهذا جائز عند الضرورة
ولا ضرورة في القن فجعلناه مقابلا بالرقبة واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصله بنفسه لانه قبيح
ومحظور ولكنه سبب للماء والماء سبب لوجود الولد والولد هو الاصل في استحقاق حرمة المصاهرة
لانه المكرم المعظم الداخل تحت قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم على اي وجه اجتمع الماءان في الرحم ولا
عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدى من الولد الى اطرافه اي ابويه واجداده وجداته والى اسبابه اي الى
الوطء والمس ونحوهما وما قام مقام غيره في اثبات حكمه فانما يراعى صلاحية السبب للحكم في الاصل
لا فيما قام مقامه كالتراب لما قام مقام الماء في اثبات الطهارة نظر الى كون الماء مطهرا وسقط وصف
التراب وهو التلويث فكذا هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة في ايجاب حرمة المصاهرة لقيام الزنا
مقام ما لا يوصف بالحرمة وهو الولد واما سفر المعصية فنقول النهي لمعنى فيه لانه انما صار سبب الرخصة
باعتبار انه سير مديد ومن حيث انه سير مديد مباح وانما المعصية لمعنى جاوره وهو قصد قطع
الطريق او تمرد العبد على سيده حتى اذا ترك يتصل بقصد الحج او الحجة اذن سبيله سبيل المعصية
وان سار دون النهي المجاور لا ينفي الحكم الشرعي كالبيع وقت النداء واما العام فالكلام في اربعة العام تنبيه
فصول في حده وحكمه قبل الخصوص وحكمه بعده والفاظه **الفصل الاول** في حده فقيل ما يتناول
افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول وقد وقع الاحتراز فيه عن المشترك فهو يتناول افرادا
مختلفة الحدود على سبيل البدل وقيل كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى والمراد بالاسماء
هنا المسميات لا التسميات وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام اي ينتظم ذلك اللفظ جمعا من الاسماء

فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول

مرة لفظا نحو زيدون وطورا معنى كمن وما ونحوهما وهذا لان التقسيم في التحديد باطل اذ
من شرط الاطراد والانعكاس ليحصل بهما الجمع والمنع ولن يحصل هذا الا باشتمال الحد على
جميع افراد المحدود ولا يوجد هذا في الحد المنقسم والعموم في اللغة الشمول يقال مطر عام اذا شمل
الامكنة وخصب عام اذا شمل البلدان والاعيان ونخلة عميمة اي طويلة والقرابة اذا اتسعت
انتهت الى العمومة فالاصل الابوة ثم البنوة ثم الاخوة ثم العمومة ومنه عامة الناس وهم اهل
الجهل لكثرتهم وهو كالشيء اسم عام يتناول كل موجود عندنا ولا يتناول المعدوم خلافا للمعتزلة
ونحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم ما دل س كل موجود ينفرد عن الاغيار باسم الخاص
وحقيقته والعام ما يتناول افرادا متفقة الحدود ح يتناول كل موجود باعتبار معنى واحد وهو
ثابت الذات وبهذا دفع النقض عن اسم العدد كالعشرة ونحوها فانه ليس بعام لانه اسم موضوع
لعدد معلوم لا يدل حروفه الا على هذا العدد ولا يدل هذا الاسم على جزء من اجزاء العدد بخلاف
الشيء والرجال ونحوهما وذكر الجصاص رحمه الله ان العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني وقيل
هذا سهو منه فتعدد المعاني لا يكون الا بعد التغاير والاختلاف كالعلم والارادة والكرامة
وعند ذلك لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل ان يكون كل واحد منها مرادا باللفظ على الانفراد
هذا يكون مشتركا لا عاما ولا عموم للمشترك عندنا وعندي قول انه سهو وما ول وتأويله ان المعنى
الواحد باعتبار تعدد محاله يسمى معاني مجازا فانه يقال خصب عام لانه عم الامكنة وهو في الحقيقة
معنى واحد ولكن لتعدد محاله سمي عاما ولكن هذا انما يصح اذا قال والمعاني لانه يراد به المحال وهي
المسميات فكانا مترادفين فالصحيح انه سهو لان في التأويل تغيير كلمة او الا ان الجصاص يقول
بان المعاني لها عموم كما قال جمهور مجوزي تخصيص العلة فانه يقال عمهم الخوف والجدب ويقال علة
عامة ولهذا جوزوا تخصيص العلة لعمومها **الفصل الثاني في حكمه قبل الخصوص** اعلم
انه يوجب الحكم فيما تناوله قطعا حتى يجوز نسخ الخاص به كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام
استنزهوا من البول واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما
ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر
الواحد لانهما ليسا بمخصوصين اختلف الاصوليون في هذه المسألة على ثلاثة اقوال اختص كل فريق
باسم خاص اصحاب العموم واصحاب الوقوف واصحاب الخصوص فاصحاب العموم فريقان فريق قالوا
بانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كانه نص على كل فرد من افراد العموم وهو مذهب مشايخ
العراق من اصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور المتأخرين من ديارنا كالقاضي ابي زيد ومن تابعه
وهو قول جمهور المعتزلة وذكر عبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث في كتابه ان هذا مذهب
ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله والدليل على ان المذهب هذا الذي حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله
قال ان الخاص لا يقضي اي لا يترجح على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به كحديث العرنيين في بول

ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه وهو عام وكذا قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله عليه السلام ما اخرجته الارض ففيه العشر وقد ذكر محمد رحمه الله في الزيادات اذا اوصى بخاتم لانسان ثم اوصى بفصه لاخر في كلام منفصل فالحلقة للاول والفص بينهما نصفان لانه اجتمع في الفص وصيتان احديهما بايجاب عام اذ الخاتم يتناوله لعمومه والاخرى بايجاب خاص ثم اثبت المساواة بينهما في الحكم ولم يجعل الخاص اولى وقال في الوصايا لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام موصول لكان الفص للموصى له بالفص والحلقة للاول لان الخاص لما قرن بالعام صار بيانا فظهر ان مراده بايجاب العام الحلقة دون الفص ولما تاخر لم يصر بيانا وكان معارضا وقال ابو يوسف المفصول كالموصول لان الفص دخل تحت الوصية الثانية نصا وفي الاولى تبعا واعتبار النص اولى وقالوا في المضارب ورب المال اذا اختلفا في عموم الاذن وخصوصه ان القول لمن يدعي العموم ايهما كان ولولا المساواة بين الخاص والعام حكما وقيام المعارضة بينهما لما صير الى الترجيح بمقتضى العقد اذ العقد عقد الاسترباح ومهما كان التصرف اعم كان اجلب للربح وقال عامة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت خصوصه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس وزعموا ان المذهب هذا ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم لانه عام لم يثبت خصوصه اذ الناسي جعل ذاكرا حكما لقيام الملة مقام الذكر تخفيفا عليه وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بالقياس على ما دون النفس في الحرم فانه يقتص فيه فكذا اذا التجأ الجاني اليه او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وكذا لا يجوز تخصيص عموم قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب حتى لا يتعين قراءة الفاتحة فرضا وفريق قالوا بانه يوجب الحكم لا على طريق القطع وهو قول الشافعي ومشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمهم الله ولهذا جوز الشافعي تخصيص العام بالقياس وبخبر الواحد ابتداء كما في هذه المسائل التي بينا واما اصحاب الوقف وهم الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد كعامة المرجئة والاشعرية وابي سعيد البردعي منا فقالوا ان العام مجمل فيما يراد به لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يطلق على الثلثة والاربعة والخمسة وغير ذلك مع ان كل واحد يخالف صاحبه الا ترى انه يستقيم تاكيده بما ينص تقول جاءني القوم كلهم اجمعون ولو كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لم يستقم تاكيده لانه يكون عبثا لا افادة فائدة حاصلة ولهذا لا يصح تاكيد الخاص بمثله بان يقال جاءني زيد كله او جميعه وانما يقال جاءني زيد نفسه لانه يحتمل المجاز دون البيان فدل ان ما هو المراد منه غير معلوم فكان بمنزلة المجمل فيجب التوقف وقد يذكر لفظ العام ويراد به الخاص قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به رجل واحد وهو نعيم بن مسعود وقال انا نحن نزلنا الذكر وقال رب ارجعون فعند الاطلاق يحتمل العموم والخصوص فكان بمنزلة المشترك والا لكان مجازا في احدهما وهو خلاف الاصل فيجب الوقف فيه حتى يظهر المراد واما اصحاب الخصوص وهم الذين حملوا اللفظ على الثلثة اذا كان جمعا وعلى الواحد اذا كان جنسا فقالوا ان الاقل متيقن فجعل مرادا ويتوقف فيما وراءه وجه قول اصحاب العموم ان العموم معنى مقصود عند العقلاء كمعنى الخصوص فيجب ان يكون له صيغة مخصوصة يعرف المقصود بذلك اللفظ لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني فان من اراد ان يعتق عبيده فانما يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله عبيدي احرار وقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله عليه السلام فانه حين دعا ابي بن كعب وهو في الصلوة فلم يجبه تمت خطاءه فيما صنع بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وهذا عام ولو كان موجبه الوقف لم يكن له استدلال عليه به معنى وعن الصحابة رضي الله عنهم فانهم خالفوا الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة مستدلين بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهو عام وهو استدل عليهم بقوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم فرجعوا الى قوله وهو عام وحين اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملة فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين مستدلا بقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا وبقوله تعالى اجلهن ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود من شاء باهلته ان قوله تعالى اجلهن ان يضعن حملهن آخرهما نزولا فصار ناسخا له فاستدل بهذا العام على ان عدتها بوضع الحمل لا غير وجعل الخاص الذي في سورة البقرة منسوخا بهذا العام في حق الحامل وعن علي رضي الله عنه انه حرم الجمع بين الاختين ملكا بما هو عام وطئا بملك اليمين وقال احلتهما آية وهو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وحرمتهما آية وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فوقعت المعارضة ويرجح المحرم احتياطا ووافقه عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال الا انه رجح الموجب للحل عند التعارض باعتبار ان الاصل هو الحل بعد وجود سبب الحل فاستدلا بالعموم بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهما احد فحل محل الاجماع س يحتمل ان الصحابة فهموا العموم منها بدلائل اقترنت بها دلت على العموم ح الحكم بالعموم ظهر ولم يظهر له سبب الا عموم النص فلم يجز الحمل على سبب لم يظهر ولو لم يكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلالة بل لما حصل لهم السكوت عن نقل تلك الدلالة بل ولو نقلوا لظهر لظهور النص ثم قال الشافعي رحمه الله كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فيتمكن فيه شبهة ولا يتيقن مع الاحتمال ولنا ان المراد بمطلق الكلام حقيقته وهو ما كانت الصيغة موضوعة له وهذه الصيغة وضعت للعموم فكانت حقيقة له وما هو حقيقة الشيء يكون ثابتا به قطعا ما لم يقم الدليل على مجازه وارادة الخصوص لا يصلح دليلا اذ هو امر باطن لا نقف عليه فيكون ساقط العبرة في حق الخطاب ويدار الحكم في حقه على اللفظ المطلق الخالي عن القرينة فالموهوم لا يعارض المعلوم والجواب عن الواقفية انا ندعي ان موجب العموم قطعا ولم ندع انه محكم لا احتمال ارادة الخصوص فصلح توكيده بما يقطع باب الاحتمال ليصير محكما وهذا كالخاص فان قوله جاءني زيد غير محكم لاحتمال المجاز بان يكون المراد به مجيء رسوله او كتابه فاذا قال جاءني زيد نفسه صار محكما وانتفى احتمال المجاز

الفصل الثالث في حكمه بعد الخصوص

فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به عملا

بشبه الاستثناء والنسخ وذلك مثل قول الشافعي في موجب العام قبل الخصوص والدليل على ان المذهب
هذا اجماع السلف على الاحتجاج به فان ابا حنيفة استدل على فساد البيع بالشرط بنهيه عليه
السلام عن بيع وشرط وعلى استحقاق الشفعة للجار الملاصق بقوله عليه السلام الجار احق بصقبه
وهما عامان مخصوصان واستدل محمد على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع
ما لم يقبض وهو عام مخصوص والدليل على انه لم يبق قطعيا اجماعهم على جواز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس والعام المخصوص دون خبر الواحد فالقياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد عندنا حتى اخذنا
بخبر القهقهة وتركنا القياس به وصحت معارضته بالقياس من حيث الظاهر فاما التعارض حقيقة فلا
لانه يتبين انه لم يدخل تحت العام فلا يكون بينهما تعارض اذ مقتضاه ان يوجب كل واحد خلاف الاخر
وهنا يظهر ان العام لا يوجب الحكم في القدر المخصوص ولان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لانه
يبين ان قدر المخصوص لم يدخل تحت العموم كالاستثناء ولهذا لا يكون الا مقارنا عند القاضي ابي زيد
وكثير من الفقهاء وان جوزه المتكلمون والشيخ ابو منصور للخصوص متراخيا ويشبه الناسخ بصيغته
لانه كلام مستبد بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه حتى لا يلغو احد الشبهين بل يعتبر في كل باب
بنظير رعاية للشبهين فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فاعتبار جانب حكمه وهو انه بمنزلة
الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص لان جهالة المستثنى توجب جهالة في المستثنى منه
واعتبار جانب صيغته يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام في جميع ما تناوله لان المجهول لا يصلح
ناسخا للمعلوم لانه لا يصلح معارضا فكيف يصلح ناسخا فلا نبطل واحدا منهما بالشك اي لا نسقط
دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك لانه باعتبار احد شبهيه يسقط وباعتبار الاخر لا ولا نخرج ما وراءه
من ان يكون العام حجة فيه بالشك لان اعتبار احد شبهيه يخرجه من ان يكون حجة فيه واعتبار الاخر لا
فلم يخرجه من كونه حجة بالشك ولم يبق قطعيا بالشك وكذا اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار
الصيغة قابل للتعليل فان الاصل في النصوص التعليل عندنا وبالتعليل لا يدرى ما يتعدى اليه
حكم الخصوص مما يتناوله العام فصار قدر ما يتناوله العام مجهولا على اعتبار صيغة النص وباعتبار
الحكم لا يقبل التعليل لانه من حيث الحكم يشبه الاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا فصار قدر
المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل
الى الفرع فاليس بثابت كيف يتصور تعليله وهذا بخلاف الناسخ فان الناسخ وان كان معلوما لا
يمكن تعليله لان عمله في رفع الحكم بطريق المعارضة فالتعليل فيه يؤدي الى اثبات التعارض بين
النص والعلة والعلة لا تكون معارضة للنص وهنا التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص
وهو انه غير داخل تحت العام فلم يصر التعليل معارضا للنص س دليل الخصوص يشبه
الاستثناء والناسخ وكل واحد منهما لا يعلل فينبغي ان لا يعلل دليل الخصوص ح الاستثناء
انما لا يعلل لانه غير مستقل بنفسه وهو مستقل والناسخ انما لا يعلل لئلا يعارض العلة النص

وهنا

وهنا لا تعارض فاعتبار الصيغة يخرج العام من ان يكون حجة فيما وراء المخصوص واعتبار
الحكم لا فلا يخرج عن كونه دليلا بالشك ولم يبق قطعيا بالشك فكان دون خبر الواحد لتيقن
باصله وانما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي او كذبه وثبوت الحكم بهذا العام فيما وراء
المخصوص مع شك واحتمال في اصله فصح ان يعارضه القياس فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه
بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي صار دليل الخصوص نظير هذه المسئلة وهو انه اذا باع من
رجل عبدين بالف وشرط الخيار في احدهما دون الاخر للبائع او للمشتري فان لم يكن ثمن كل واحد
منهما مسمى لم يجز البيع في واحد منهما لجهالة الثمن وان كان ثمن كل واحد منهما مسمى فان لم يعين المشروط
فيه الخيار لم يجز ايضا لجهالة المبيع وان عين جاز البيع في الاخر ولزم بالثمن المسمى لان الخيار لا
يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار في السبب نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير
الاستثناء فعدم العقد في المشروط فيه الخيار باعتبار عدم الحكم فاذا كان مجهولا كان العقد
في الاخر ابتداء في المجهول واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الاخر ابتداء
بالحصة فلا ينعقد صحيحا وباعتبار السبب كان مستثنا ولا لها بصفة الصحة فاذا كان الذي
لا خيار فيه معلوما وثمنه مسمى لزم العقد فيه كما لو جمع بين حر وعبد وباعهما وسمى لكل واحد منهما
ثمنا عندهما ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطا فاسدا في الاخر بخلاف ما قاله ابو حنيفة فيما اذا
باع حرا وعبدا او شاة ذكية وميتة وسمى ثمن كل واحد منهما انه يعتبر شرطا فاسدا في الاخر فيفسد
به البيع لان اشتراط قبول العقد في الحر شرط فاسد وقد جعله مشروطا في قبول العقد في الذي جمع
جمع بينهما في الايجاب والبيع يفسد بالشرط الفاسد واما اشتراط قبول العقد في الذي فيه
الخيار فليس بشرط فاسد لان البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحا من حيث السبب فكان العقد
في الاخر لازما وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما لبيان انه
لم يدخل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد اعلم ان مذهب الكرخي ان العام اذا
لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى حجة بل يجب الوقف فيه الى البيان لان دليل الخصوص بمنزلة
الاستثناء اذ التخصيص بيان عدم الارادة ببعض ما تناوله اللفظ كالاستثناء واذا كان دليل
الخصوص مجهولا اوجب جهالة فيما بقي كاستثناء بعض مجهول واذا كان معلوما يكون معلولا ظاهرا
لانه نص قائم بنفسه قابل للتعليل وبالتعليل لا يدرى ان حكم الخصوص الى اي قدر يتعدى
فيبقى ما وراءه مجهولا ايضا وصار دليل الخصوص عنده كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد
الميتة وذكية وخل وخمر فانه لم يجز البيع اصلا لان الحر والميتة والخمر لم يدخل تحت العقد اصلا
فيكون بائعا لما هو محل له بحصته ابتداء والبيع بالحصة لا ينعقد صحيحا ابتداء كما لو قال بعت
منك هذين العبدين بالف الا هذا بحصته من الالف فعلى قوله يبطل الاستدلال باكثر العمومات
لدخول الخصوص في اكثر العمومات وهذا خلاف مذهب السلف لما مر انهم احتجوا بالعمومات المخصوصة

ولهذا يجوز ترك العموم الذي ثبت خصوصه بالقياس ولم يجز ترك موجب خبر الواحد بالقياس لان خبر الواحد صح

ان الحكم معدوم خ

وقيل لو كان المخصوص مجهولا فكذلك الجواب وان كان المخصوص معلوما بقى العام فيما وراء
المخصوص موجبا للحكم قطعا لان دليل الخصوص كالاستثناء فاذا كان مجهولا كان ما
وراءه مجهولا واذا كان معلوما كان ما وراءه معلوما لان الاستثناء لا يحتمل التعليل لانه من قبيل
قول ذهول ولا يصح الاستدلال باية السرقة لان ما دون ثمن المجن مخصوص من اية السرقة لقوله
عليه السلام لا تقطع السارق الا في ثمن المجن وهو مجهول للاختلاف في مقداره فقيل ربع دينار
وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم وبعموم اية البيع لانه خص منه الربوا وهو مجهول للاختلاف
في علته وقد قال بعض الصحابة رضى الله عنهم خرج النبي عليه السلام من بيننا ولم يبين لنا ابواب
الربوا وباية الحدود لانه خص منها حالة الشبهة لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات
وهي مجهولة يختلف فيها الا يرى ان ابا حنيفة رحمه الله جعل نكاح المحارم شبهة في درء الحد
وغيره لا وجعل غيره اختلاف الشهود في كون البقر شبهة وهو لم يعتبر وانه كثير بشير وقيل انه
يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فصار كما اذا باع
عبدين وهلك احدهما قبل التسليم اعلم ان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو كان
متراخيا كان ناسخا فاذا كان معلوما بقى العام فيما وراءه موجبا قطعا كما في النسخ واذا كان
مجهولا يسقط دليل الخصوص لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فبقى العام على ما كان في جميع
ما تناوله بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة الوصف للاول لانه لا يفيد شيئا بدونه فاوجبت الجهالة
في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيسقط العمل به وهذا لما كان مستقلا بنفسه معارضا للاول
اقتصرت الجهالة على دليل الخصوص فبقى العام كما كان ونظيره من الفروع اذا باع عبدين فهلك
احدهما قبل القبض او استحق او وجد مدبرا او مكاتبا فان العقد يبقى صحيحا في الاخر لانهما
دخلا تحت العقد ثم اخرج احدهما لتعذر التسليم بهلاكه او لصيانة حق المستحق او لحقهما فيبقى
العقد في الاخر صحيحا بحصته واعتبر في حق الانعقاد جملة الثمن وجملة الثمن معلومة لان البيع
عمهما لقيام المحلية فيهما **الفصل الرابع في الفاظ العموم** والعموم اما ان يكون بالصيغة
والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم اعلم ان الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه
كرجال ونساء ومسلمين لان الواضع وضع هذه الصيغة للجمع فانك تقول رجل ورجلان ورجال
وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما تناوله عند الاطلاق ولهذا يمكن نعته باى عدد شئت فتقول رجال
ثلثة واربعة وخمسة وغير ذلك الا ان الثلثة ادنى ما ينطلق عليه هذا اللفظ فكان اولى حتى لو
قال ان اشتريت عبيدا او ان تزوجت نساء انه يقع على الثلثة ولو اقر بدراهم فهي ثلثة الا ان
يبين اكثر منها لان اللفظ يحتمله وقيل الجمع المنكر ليس بعام وقلنا هذه الكلمة عامة لكل
قسم يتناوله اى لفظ عبيد او نساء عام يتناول كل قسم من اقسامه نحو الثلثة والاربعة وغير
ذلك فيقع على الاربعة كما يقع على الثلثة وكذا لفظ نساء على هذا غير انه عند الاطلاق يقع على

ايضاح

الثلاثة

الثلاثة عندنا خلافا للجبائى فانه يحمل على الاستغراق لانه المتيقن في التناول وفيما وراءه
احتمال الا انه اذا دخل الالف واللام صار مجازا عن الجنس لان اللام لتعريف المعهود في الاصل
تقول رايت رجلا ثم كلمت الرجل اى ذلك الرجل بعينه ولم يوجد جمع في اقسام الجموع اولى من غيره معهود ينصرف
اليه ليكون تعريفا له لذلك جعل للجنس ليكون تعريفا له اذ الجنس معلوم وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جنس
يتضمن الجمع حقيقة او ذهنا فكان فيه اعتبار المعنيين ولو بقى على حقيقته وهو الجمع للغا حرف التعريف
عن فايدته فكان الجنس احق الا يرى ان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لا يختص بالجمع واليه مال القاضي
ابو زيد وابو على النحوى وابو هاشم ولهذا قلنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فكذا انه يحنث
بالواحد لسقوط معنى الجمع وصيرورته للجنس واسم الجنس يقع على الواحد حقيقة لانه يراد به نفس الماهية
وهو واحد لنفس الامر ولا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة الا يرى ان اسم الرجل او المراة كان جنسا وحين لم
يكن غير ادم وحواء كان هذا الاسم حقيقة لكل واحد منهما فلا يتغير تلك الحقيقة بالكثرة فصار الواحد
في الجنس كالثلاثة في الجمع حتى ينصرف اللفظ اليه عند الاطلاق وان يريد الجميع فحينئذ لا يحنث قط
ويدين قضاء لانه نوى حقيقة كلامه وصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل وهو المقطوع على احتمال
الكل واما العام بمعناه دون صيغته فمثل قوم ورهط وطايفة وجماعة فصيغة رهط وقوم كزيد وعمرو
من حيث الفردية ومعناهما الجمع ولما كان فردا صيغة جمعا معنى كان اسما للثلاثة فصاعدا ترجيحا للمعنى
اذ الاعتبار للمعاني لا للصور والمباني الا ان الطايفة تتناول الواحد فصاعدا قال ابن عباس وجماعة
من الصحابة رضى الله عنهم في قوله تعالى وليشهد عذابهما طايفة من المومنين انها الواحد وقال في قوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة انها الواحد فصاعدا لانها نعت فرد صارت جنسا بعلامة الجماعة
وهي التاء اعتبارا للدليلين س لما اذا لم يجعل نحو رهط وقوم جنسا اعتبارا للفظ والمعنى كما هو الاصل
في المتعارضين ح لانه لا تعارض بين اللفظ والمعنى حتى يجمع ويجعل للجنس اذ هذا اللفظ المفرد وضع
بازاء الجماعة وفي الطايفة اجتمعت علامتان في لفظها اذ الطايف نعت فرد والتاء علامة الجمع فجمعنا بينهما
وجعلناها للجنس وقوله تعالى ليتفقهوا الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوايف النافرة ولينذروا الفرق
الباقية قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم بما حصلوا في ايام غيبتهم من العلوم ويجوز ان يرجع الضمير للطايفة
النافرة الى المدينة للتفقه ولقايل ان يقول فاجعل ضاربة جنسا بهذا الاعتبار ومن وما يحتملان العموم
والخصوص والاصل فيهما العموم ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اعلم ان من يحتمل العموم
والخصوص والاصل فيه العموم لكثرة الاستعمال فيه قال النبي عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن
وقال الله تعالى الا يعلم من خلق افمن يخلق كمن لا يخلق واذا قيل من في الدار استقام الجواب بالواحد
فتقول زيد وبالجماعة فتقول فلان وفلان فدل انه يحتمل العموم والخصوص وهو يتناول النساء ايضا
لقوله تعالى ومن يقنت منكن لله ورسوله والاستدلال بقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك
على انها يحتمل العموم والخصوص مشكل لجواز ان يرجع احدهما الى اللفظ والاخر الى المعنى يويده انه ذكر في

وفلان ح

ورسوله

في الكشاف ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكنهم لا يعون ولا يتقبلون
وناس ينظرون اليك ويعاينون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون وكذلك ما يحتمل العموم و
للخصوص ولا يصلح فيه العموم قال الله تعالى له ما في السموات وما في الارض الا ان من عام فيما يعقل
وما فيما لا يعقل حتى اذا قلت من في الدار استقام الجواب لمن يعقل ولا يستقيم الجواب بما لا يعقل
كالثوب والشاة واذا قلت ما في الدار لم يستقم الجواب لمن يعقل ولكن بما لا يعقل فاذا قال من شاء
من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا واعتقوا لان من يقتضي العموم ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن
قال لآخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء عتقهم عتقوا لان من عامة ومن للتمييز عبيد له
من غيرهم فكان للبيان كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقال ابو حنيفة لا ان يعتقهم الا
واحدا منهم لان المولى لما جمع بين كلمة التعميم والتبعيض يتناول كلا منهما بعضا عاما فاذا نص عن الكل
بواحد كان عملا بوجهيهما ولا يلزم قول من شاء من عبيدي عتقه فهو حر لانه يتناول البعض ايضا لكنه وصف
بصفة عامة وهي المشية فسقط به الخصوص ولو قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما ولم يوجد ولو قال لامرأته طلقي نفسك
من الثلث ما شئت تطلق نفسها ثلثا وعندهما واحدة او ثنتين لما مر في قوله من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه فجعله من للتبيين بهذا العدد من الاعداد وما يجيء بمعنى من مجازا قال الله تعالى والسماء
وما بناها قال الحسن ومجاهد ومن بناها وهو الله تعالى وكذا وما طحاها وما سواها وتدخل في صفات
من يعقل ايضا تقول ما زيد وجوابه عالم او عاقل ونظيرهما الذي فانهما مبهم مستعمل فيما يعقل وما لا
يعقل ومنهما مع العموم حتى اذا قال ان كان الذي في بطنك غلاما كقوله ان كان ما في بطنك غلاما
وكل للاحاطة على سبيل الافراد ومتى تصحب الاسماء فتعمها قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت
والموت يعم النفوس كلها ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره حتى اذا قال
كل امرأة لي تدخل الدار فهي طالق ولها اربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا ينتظر لوقوع الطلاق عليها واحد ؟
دخول الباقيات لان كلمة كل لما اوجبت عموم الافراد صار كانه قال لكل واحدة ان دخلت هذه الدار
فانت طالق فمعنى العموم في انه يتعلق طلاق كل واحدة بدخولها حتى لا يقتصر على الواحدة ومعنى الانفراد
في انه لا يتوقف وقوع الطلاق على كل واحدة بدخول الباقيات بخلاف ما لو قال لهن ان دخلتن هذه
الدار فدخلت واحدة منهن الدار فانها لا تطلق لان العموم الثابت بقوله ان دخلتن عموم شمول
فاوجب تعلق طلاقهن بدخولهن جميعا فلا يقع بدخول واحدة منهن شيء لانه بعض الشرط ووجود
بعض الشرط لا ينزل شيئا من الجزاء وهي تحتمل الخصوص مثل من الا انها عند العموم تخالف من فان
كلمة كل تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد وكلمة من لا تقتضي الافراد وسيتضح ذلك في مسائل السير
ان شاء الله تعالى فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه
حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب اي يصدق الاول ويكذب الثاني

اذ القشر غير ماكول ولهذا قال في الجامع لو قال لها انت طالق كل تطليقة يقع الثلاث ولو قال
كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت بما اوجبت عموم الفعل قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها وثبت عموم الاسماء فيه ضمنا كعموم الفعل في كل حتى اذا قال كل امرأة اتزوجها
فهي طالق تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرتين لم تطلق في المرة الثانية
لانها توجب العموم قصدا فيما وصلت به وهو الاسم دون الفعل واذا قال كلما تزوجت امرأة فهي
طالق فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة لانها تقتضي عموم التزوج قصدا لدخولها عليه وكلمة
الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة لكلمة كل ومن وذلك لان
كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد وكلمة من توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد
وكلمة الجميع تتعرض لصفة الاجتماع فصارت مخالفة لهما حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا
لاول جماعة تدخل وفي كلمة كل يجب لكل واحد منهم النفل اي اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله
من النفل كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل تاما لما انه يوجب الاحاطة على سبيل الانفراد
فاعتبر كل واحد من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف من الناس ولم
يدخل وفي كلمة من يبطل النفل اي اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة
معا بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرنه بمن سقط عمومه وتعذر احتمال الخصوص حمله للمحتمل
على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد ولو دخل العشرة فرادى كان النفل للاول خاصة
في الفصول الثلثة لانه اول من كل وجه وكلمة من مبهمة في ذوات من يعقل اي تذكر مرة للعموم ومرة
للخصوص فكانت محتملة للخصوص فينظر الى القرينة ويعمل بها وكلمة كل تحتمل الخصوص وكلمة الجميع تحتمل
الاستعارة لمعنى الكل لان كل واحد منهما للجمع ولكن بصفة غير صفة صاحبه على ما بينا فلما اشتركا في صفة
الجمع استقامت الاستعارة وقد قامت دلالة الخصوص وسنذكره ولا لانه لما كان اسما لفرد سابق كان
محكما في الخصوص فيخص كل واحد منهما لجواز ذكر العام وارادة الخاص والنكرة في موضع النفي تعم سواء
دخل النفي على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رأيت رجلا او على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار وعمومه ضروري
لا باعتبار صيغة الاسم لانك اذا قلت ما رأيت رجلا نفيت اخبرت عن انتفاء رؤية رجل واحد منكر ومن
ضرورة انتفاء رؤية رجل واحد غير عين انتفاء رؤية جميع الرجال اذ لو رأى رجلا واحدا يكون كاذبا في خبره
بخلاف الاثبات فانه ليس من ضرورة اثبات رؤية رجل واحد اثبات رؤية غيره تحقيقه ان من قال اكلت اليوم
شيئا فاراد تكذيبه يقول ما اكلت اليوم شيئا وذا يقتضي كونه مناقضا ولو لم يكن للعموم لما كان مناقضا
لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولهذا اليهود لما قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قال الله
تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وانما اورد هذا نقضا لقولهم ولو لم يكن للعموم لما كان
الثاني تكذيبا لهم ولانه لو لم يكن للعموم لما كان لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة سوى الله تعالى ونفيا لثبات

تخص لكنها مطلقة وعند الشافعي رحمه الله تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار واعلم
ان النكرة في موضع الاثبات تخص عندنا ولا تعم لكنها مطلقة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات فيتناول واحدا غير عين وقال الشافعي تفيد العموم حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة
انها عامة يتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة حتى تخرج
عن العهدة بتحرير كل واحدة ولو لم يكن عامة لما خرج وقد خصت من بينها الزمنة اجماعا فتخص الكافرة منها
بالقياس على كفارة القتل ولنا انها مطلقة لا عامة لانها فرد فيتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف
ولهذا لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة واحدة والمطلق يحتمل
التقييد والتقييد يمنع العمل بالمطلق فكان نسخا له فكيف يكون تخصيصا وهو لا يمنع العمل بالعام ونسخ النص
بالقياس لا يصح فبطل قياسه على كفارة القتل س ولو لم تكن عاما لما وجب تحرير الرقاب بهذا النص ح
جعل وجوب التحرير جزاء للمرء فصار ذلك سببا له فيتكرر المسبب بتكرر السبب واشتراط الملك في الرقبة لا باعتبار
التخصيص بل لاقتضاء التحرير الملك اذ التحرير لا يكون بدون الملك بالحديث وعدم جواز الزمنة لا باعتبار
التخصيص بل لان الرقبة اسم لغير الهالكة لغة والزمنة هالكة من وجه لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها اسم
الرقبة مطلقا ولان التحرير المطلق ينصرف الى عتاق الكامل لا يكمل فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمنة في
النص فكيف تخص وما ذكره التناول لا الامير اذا قال من اصاب اسيرا فهو له فاصاب رجل اسيرين او ثلاثة
فهو له لان صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب لا يرد لان البحث في النكرة المجردة عن القرينة المقتضية
للعموم ولم توجد ثمة والمسطورة المحصول لان النكرة في الاثبات لا تفيد العموم اذا كان خبرا كجاءني رجل وان
كان امرا افادت العموم عند الاكثر واذا وصفت النكرة بصفة عامة تعم كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا
كوفيا والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه واذا قال والله لا اتزوج امرأة الا امرأة كوفية فالمستثنى في هذا كله
عام لعموم وصفه حتى لم يصر موليا في مسألة الايلاء لانه يمكنه القربان في كل يوم فعدمت علة الايلاء فلم يكن
موليا ولهذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون عليه لان ايا وان كانت نكرة يراد بها جزء
ما يضاف اليه قال الله تعالى ايكم يأتيني بعرشها والمراد واحد منهم اي اي فرد منكم فدل انها فرد لكنها وصفت
بصفة عامة وهي الضرب فعمت بعمومها حتى لو قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق الا واحد منهم وهو
الاول لانه اسند الضرب الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي فبقيت النكرة غير موصوفة فلم تتناول
الا واحدا منهم ولا يلزم انه لو قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها معا وهي خفيفة يطيق حملها
كل واحد منهم لم يعتقوا وقد عمهم صفة الحمل لانه ما وصفت النكرة بصفة الحمل مطلقا بل بحمل الخشبة ولما
حملوها معا فكل واحد منهم حمل بعضها فلم يتصف واحد منهم بحمل الخشبة فلم يوجد الوصف الذي تعلق العتق
به فلم يعتق واحد منهم فاما الضرب فيتم من الواحد بفعله وان ضرب معه غيره حتى لو حملوها على التعاقب
عتقوا لان كل واحد منهم حمل الخشبة س اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد عتقوا اذا حملوها
وانما حملا فالمراد به وصف النكرة باصل الحمل لا بحمل الخشبة وهذا لان المقصود اذا كانت بحيث يحملها واحد

كل واحد بعضها ح اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد

اظهار الجلادة في العادة وذا انما يحصل بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل واذا كانت بحيث لا يحملها واحد
فمقصوده ان تصير الخشبة محمولة الى موضع حاجته وذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم ولام اذا دخلت
لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع
عملا بالدليل فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء اعلم ان لام المعرفة اذا دخلت على
مفرد لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم عند الفقهاء والمبرد والجبائي خلافا لبعض المتكلمين
لقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر اي هذا الجنس والدليل على عمومه استثناء المؤمنين والاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وذا يدل على عموم هذا اللفظ وكذا في قوله تعالى والسارق والسارقة
والزانية والزاني اوجبت العموم ولهذا قلنا لو قال المرأة التي اتزوجها طالق تطلق كل امرأة يتزوجها
واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد وهو ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا قال الله تعالى كما ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي ذلك الرسول بعينه واذا لم يكن في الكلام نكرة سابقة يمكن تعريفها
بالالف واللام حمل على الجنس ليكون تعريفا له لتعذر معنى العهد مثل قولك فلان يحب الدينار اي هذا الجنس
لانه ليس فيه معنى معهود ولهذا لو قال انت الطالق او انت طالق الطلاق ونوى الثلاث يقع الثلاث وان عس
لم ينو يقع واحدة لانها لاقل الجنس وهو متيقن وان دخلت على الجمع فللعهد ان كان والا فللعموم لصحة الاستثناء
واستدلال ابي بكر وعمر بقوله عليه السلام الائمة من قريش وامرت ان اقاتل الناس وتسليم غيرهما لهما خلافا
للواقفية وابي هاشم ويسقط معنى الجمعية حتى لو حلف لا يتزوج النساء فتزوج واحدة يحنث لانها صارت عبارة الجمع
عن الجنس بسبب الالف واللام عملا بحرف التعريف والجمعية بخلاف ما لو حلف لا يتزوج نساء وقد حققناه
من قبل والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لدلالة لام العهد قال الله تعالى فعصى فرعون الرسول
اي هذا الذي ذكرناه واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان النكرة تتناول واحدا غير عين فلو انصرفت كانت م
الثانية الى الاولى لتعينت من وجه فلا يكون نكرة مطلقة والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
الاولى لدلالة لام العهد قال الله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا قال ابن عباس وابن مسعود رضي
الله عنهم لن يغلب عسر يسرين لان اليسر كرر منكرا والعسر كرر معرفا وقد روي مرفوعا انه عليه السلام
خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون
تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد
مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل واحد فهو هو لان الجنس لا يختلف ايضا واما اليسر فمنكر متناول ايضاح
لبعض الجنس فاذا كان الكلام مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول بغير اشكال
وقيل لا يحتمل هذا اللفظ هذا المعنى كما لا يحتمل قول القائل ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا
ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التأكيد كما في قوله تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لان في صرف الثانية الى الاولى نوع تعيين فلا يكون نكرة على الاطلاق و
لهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا اقر بمائة درهم في موطن واشهد شاهدين ثم اقر بمائة درهم في موطن اخر

واشهد شاهدين كان الثاني غير الاول ولو كتب صكا فيه اقرار بمائة واشهد شاهدين في مجلس ثم اشهد شاهدين في مجلس آخر كان المال واحدا لانه حين اضاف الاقرار الى ما في الصك صار الثاني معرفا فيتناول ما يتناوله الاول ولو اقر في مجلس واحد مرتين فالمال واحد استحسانا لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها ككلام واحد فباعتباره يكون الثاني معرفا من وجه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس باعتبار العادة فان الانسان يكرر الاقرار بمال واحد بين يدي كل فريق للاستيثاق والمال لا يجب بالشك فلا يحمل على الاعادة بطريق العادة لم يتعدد المال وما ينتهي اليه الخصوص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق به كالمراة والنساء والثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى اعلم ان المخصوص يجوز الى ان يبقى الواحد فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل والمراة او دلالة كالعبيد والنساء والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد لانها صارت جنسا واما الجمع صيغة ومعنى كعبيد ونساء او معنى لا صيغة كرهط وقوم فيحتمل الخصوص الى الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة وقد نص عليه محمد رحمه الله في غير موضع وهو قول ابن عباس وابي حنيفة والشافعي رضي الله عنهم وقال عمر وزيد ومالك وبعض اصحاب الشافعي اقل الجمع اثنان واحتجوا بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين وقوله تعالى في قصة موسى وهرون عليهما السلام انا معكم مستمعون وقوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولان في الاثنين اجتماعا كما في الثلثة وفي الوصايا والمواريث جعل للاثنين حكم الجماعة بالاجماع حتى لو اوصى لاقربائه فلان يكون للاثنين فصاعدا وللاثنين من الميراث ما للثلاث والاخوان يحجبان الام من الثلث الى السدس بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس ويستعمل الاثنان استعمال الجمع في اللغة فيقال نحن فعلنا في الاثنين كما في الثلثة ولا خلاف ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان والتقدم سنة الجماعة ولنا قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب وهو اسم للجماعة فقد فصل بين التثنية والجمع في الحكم ولان اهل اللغة اجمعوا على ان الكلام ثلثة اقسام وحدان وتثنية وجمع ثم للوحدان ابنية مختلفة وكذلك للجمع ابنية مختلفة وللتثنية مثال واحد دلالاته مخصوصة اي الالف او الياء والنون فدل ان التثنية غير الجمع ولو كان للمثنى حكم الجمع لما اختص بصيغة كما لم يوضع لما زاد على الثلثة صيغة مختصة لما كانت صيغة الجمع تجمعها ولان الجمع ينعت بالثلثة فما فوقها ولا ينعت بالاثنين فيقال رجال ثلاثة ولا يقال رجال اثنان وقد فصلوا بين ضميري الاثنين والجمع فيقال فعلا وفعلوا والتفاوت اية التفاوت واجمع الفقهاء ان الامام لا يتقدم على الواحد ولو كان المثنى جمعا لتقدم الامام لان التقدم سنة الجماعة والامام من الجماعة ولان الواحد اذا انضم اليه الواحد تعارض الفردان لان الاول يجذب الثاني الى نفسه ويجعله فردا كما هو صيغته والثاني يجذب الاول الى نفسه ويجعله جمعا لوجود الاجتماع فتعارض الشبهان فلم يبق التوحد والجمعية لعدم الرجحان فبقي قسما آخر بين الوحدان والجمع وسواء المثنى واما في الثلاث فيعارض كل فرد اثنان فترجح جانب الجمعية وسقط معنى التوحد اصلا وبهذا خرج الجواب عما قالوا ان في الاثنين اجتماعا كما في الثلثة ولان الكلام فيما يتناوله لفظ الجمع

٢٢

كرجال ونساء لا في ماهية الجمع والشرع جعل الثلث حدا لابلاء الاعذار كما في شرط الخيار وقصة الخيار كقصة صالح عليه السلام حيث قال الله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام وقصة موسى وصاحبه عليهما السلام ولو كان الاثنان جمعا لما جاز التجاوز عن الاثنين لان ما وراء اقل الجمع شارك بعضه بعضا وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا او على سنة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الجماعة وقيل انه عليه السلام نهى عن السفر الا مع الجماعة في ابتداء الاسلام فلما ظهرت قوة المسلمين بين ان الاثنين فما فوقهما في جواز السفر واما في المواريث فاستحقاق الاثنين الثلثين ليس بالنص الوارد بصيغة الجماعة وهو قوله تعالى فلهن ثلثا ما ترك انما هو للثلاث فصاعدا وانما استحقاق الاثنين الثلثين بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك او باشارة قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان نصيب الابن مع الابنة الثلثان فثبت به ان ذلك حظ الانثيين وما بعده لبيان انهن وان كن اكثر من اثنتين لا يكون لهن سوى الثلثين عند الانفراد والحجب بالاخوين عرف باتفاق الصحابة رضي الله عنهم الا يرى ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم الاخوة في لسان قومك لا يتناول الاثنين قال نعم ولكني لا استجيز ان اخالفهم فيما راوا ولان الحجب مبني على الارث لانه لا يتصور بدونه ولا يتناول المثنى مجازا فالحق به والوصية تبتنى على الارث ايضا لانها اخت الميراث اذ كل واحد منهما خلافة تثبت بعد الموت وقوله الامام يتقدم على الاثنين قلنا لان الجماعة تكمل بالامام فيكون الكل جمعا والتقدم سنة الجماعة لا ان يكون خلف الامام جماعة ولهذا شرطنا في الجمعة ثلثة سوى الامام لما ان الجماعة فيها شرط سوى الامام باشارة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد حققناه في شرح النافع والخصم يطلق على الواحد والجمع كالضيف والمراد بالآية الثانية حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم وبالثالثة موسى وهرون وفرعون وبالرابعة الدواعي المختلفة بطريق اطلاق اسم المحل على الحال وهذا لانهما لما خالفتا امر الرسول عليه السلام وقع في قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة ولان اكثر اعضاء الانسان زوج فالحق الفرد بالزوج لعظم منفعته وقد جاء في اللغة قلبا كما وقولهم نحن فعلنا لا يصح الا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره على الرجل تبجيلا لنفسه فلم يحسن ان يفرد بصيغة ويجوز ان يقول الواحد فعلنا كذا وامرنا بكذا وهذا لا يدل على ان اسم الجمع يتناول الفرد حقيقة وظن بعض اصحابنا ان ادنى الجمع اثنان عند ابي يوسف على قياس مسئلة الجمعة وليس كذلك فالجمع الصحيح عنده ثلثة الا انه جعل الامام من جملة الجماعة وقال الشرط في الجمعة الامام والجماعة فلم يكن الامام محسوبا من الجماعة فيشترط ثلثة سوى الامام واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل كالقرء للحيض والطهر اذا كان اسما لا مصدرا والعين فانه اسم للناظر وعين الشمس والميزان وعين الركبة وعين الماء والنقد من المال وللشيء المتعين في نفسه والمولى للمعتق والمعتق والصريم لليل والصبح والبين فانه للفراق والوصل قال الله لولا البين لم يكن الهوى ولولا الهوى ما حن للبين آلف وهو ماخوذ من الاشتراك فيشترك فيه الاسامي لو وضع اسم العين بازاء لفظ الشمس والينبوع او المعاني لو وضع بازاء معنى الشمس ومعنى الينبوع ورد قول من اخاله زاعما بانه منشأ المفاسد

ويحصل بالمقاصد فالمقصود بوضع الاسامي التمييز بين الموجودات بالتسمية فلو وضعوا اسما واحدا
للشيء ولضده لم يظهر فائدة وضع الاسامي وهو الافهام بان ذكر الشيء مبهما قد يكون غرض المتكلم حيث
لا يعلم التفصيل او يكون ذكره مبهما مصلحة الا يرى الى قول الصديق هو رجل يهدي السبيل حين
سأله كافر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار انه من هو ولهذا العاقل اذا كان غرضه
اعلام السامع بالخبر دون المخبر يقول اخبرني رجل بكذا واذا اراد اعلامه بهما يقول اخبرني فلان
ابن فلان بكذا فدل ان الابهام مقصود كالافهام والوضع يتبع غرض المتكلم ولانه قد تضع قبيلة
اسما لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك الاسم لمعنى آخر ثم يشتهر الوضعان فيقع الاشتراك وقوله من ادعى وجوبه
ظنا بان الالفاظ متناهية لانها تركبت من حروف متناهية والمعاني غير متناهية لان احد انواع
المعاني العدد وهو غير متناه فلو وزعت على المعاني لزم الاشتراك بان تناهي الشيء لا يستلزم تناهي
ما يتركب منه ولان المعاني لئن لم يكن متناهية فالمقصود بالوضع وهو ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه متناه
فان ما لا يكون كذلك يجوز خلو وضع اللغة عنه فكان الحق جوازه وهو واقع في القرآن لقوله تعالى ثلثة
قروء والليل اذا عسعس فانه مشترك بين اقبل وادبر وخالف ابن داود متشبثا بانه لو وقع مبينا
يطول الكلام بلا طائل ولو وقع غير مبين يكون عبثا ولنا انه يقع مبينا بقرائن لفظية تفيد اللفظ
فصاحة والمعنى وثاقة وبقرائن معنوية يتضح باستنباطها ذكاء المكلف وينال به فضيلة الاجتهاد و
حكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به لان المشترك يحتمل الادراك بالتأمل
في صيغة اللفظ برجحان بعض الوجوه كما قلنا في القرء انه ينبئ عن الجمع بدليل المقراة والقرى لاجتماع الماء
والناس والاجتماع في الحيض لا في الطهر او عن الانتقال والدم ينتقل من الداخل الى الخارج وبالنظر
في السياق فان الثلثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره والطلاق المسنون في الطهر فلو حمل على
الاطهار لانتقضت العدة بتقرير بعض الثالث ولو حمل على الحيض ينقضي عدتها بثلث حيض كوامل
لانه اذا طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة من العدة ويحتسب الطهر الذي طلقها فيه عند الشافعي
والسياق وبه عرف ان قوله تعالى احلنا دار المقامة من الحلول وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
من الحل وفي امر خارجي نقلي كقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وعدتها نصف
عدة الحرة مما الحرج وعقلي كقولهم الحيض هو المعرف والعدة للتعرف وهذا بخلاف المجمل فانه لا يدرك المراد
به الا ببيان من المجمل لمعنى زائد ثبت شرعا على المعنى اللغوي كالربوا فمعنى الربوا وهو الزيادة غير
محرم فان البيع وضع للاسترباح ولكن المراد فضل خال عن عوض مشروط في العقد ومعلوم انه
بالتأمل في صيغة اللفظ لا يعرف هذا بل بالشرع او لانسداد باب الترجيح لغة كقوله تعالى وآتوا حقه
يوم حصاده فان الحق مجمل لم يدر انه خمس او عشر او غير ذلك وكالناهل فهو للعطشان والريان لغة
فاذا تكلم به من غير سبق قرينة كان مجملا لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه الى المبين المجمل
ولا عموم له عندنا خلافا للشافعي والقاضي ابي بكر والجبائي لهم ان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة

استغفار وقد قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي واريد بها المعنيان وهما مختلفان
ولنا انه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز فيه استعماله وان كان موضوعا له وهو موضوع ايضا
لكل واحد من الافراد فاللفظ دائر بين كل واحد من المفردين وبين المجموع فيكون الجزم بافادته للمجموع
دون كل واحد من المفردين ترجيحا لاحد الجائزين على الآخر بلا مرجح ولهذا الامة اجمعت على انه لا عموم لقوله
تعالى ثلثة قروء بل المراد الحيض او الاطهار ولهذا السبب لا كثرة وقوع الاشتراك وضع القبيلين فاستحال
عمومه لان كل واضع لم يضعه الا لواحد ولان العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول
فاستحال ان يكون المشترك عاما لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود والمراد بالصلوة المعنى المشترك
بينهما وهو العناية بحال النبي عليه السلام اظهارا لشرفه والعناية من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار
ومن الامة دعاء وصلوات عليه او تقدر يصلي لدلالة ما تقارنه عليه ولهذا قلنا لو اوصى بثلث ماله لمواليه
وله موال اعتقوه وموال اعتقهم تبطل الوصية لان الاسم مشترك يحتمل ان يراد به المولى لانه على مجازاة على انعامه
وشكر الاحسان قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله ويحتمل ان يراد به الاسفل زيادة للانعام ترحما
قال عليه السلام من اتى بالمبرة فليتمم ولم يدخل النوعان تحت الاسم لانه لا عموم للمشترك ويبطل التعيين لان مقاصد
الناس مختلفة فيكون المراد احدهما وهو مجهول فبطلت الوصية لجهالة الموصى له اذ التمليك من المجهول باطل
س لو حلف لا يكلم موالي فلان يتناول يمينه الاعلى والاسفل وايهما كلم حنث ح اليمين يتناول
احدهما لما كان مجهولا فيحنث بكلام ايهما وجد كما لو حلف لا يكلم احد هذين وههنا لو اوصى لاحد هذين
تبطل الوصية ولان الاصل عدم الاشتراك ونعني به ان اللفظة دائرة بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب
على الظن عدم الاشتراك وهذا لان الكلمات في الاكثر مفردة لا مشتركة بدليل الاستقراء وهو دليل
الرجحان ولان الاشتراك يخل بالفهم وربما يوقع في الغلط ويفوت الغرض بتعذر الاستكشاف لمهابة
القائل او استنكاف السامع عن السؤال ولان الحاجة الى وضع الالفاظ المفردة ضرورية دون المشترك
لحصول التعريف على طريق الابهام بالترديد فكانت ارجح واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه
بغالب الرأي مأخوذ من الأول اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك متى تأملت في موضع اللفظ وصرفت
اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شيء معين فقد اولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي قال
تعالى هل ينظرون الا تأويله اي عاقبته وهذا بخلاف المجمل اذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى
مفسرا اي مكشوفا كشفا لا شبهة فيه لانه عرف بدليل قاطع مأخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء فظهر
ظهورا منتشرا لا شبهة فيه وسفرت المرأة عن وجهها اي كشفت وجهها فيكون التفسير مقلوبا من التسفير — السفر
كجذب وجبذ وطمس وطسم ومنه قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار ورواه
العشرة المبشرة بالجنة اي قطع القول بان المراد هذا برأيه فكأنه نصب نفسه صاحب الوحي وبه يتضح
خطأ المعتزلة في قولهم ان كل مجتهد مصيب لان الثابت بالاجتهاد الاصابة بغالب الرأي فمن قال انه
يدرك به الحق قطعا فهو داخل فيمن تناوله الخبر والمأول داخل في قسم النظم ولهذا يتبين المراد من المشترك بالرأي

لانه بعد ما ظهر المراد بالراى يثبت الحكم بنفس الصيغة كانه كان فى الاصل لهذا المعنى الا يرى ان النص
المجمل اذا الحقه البيان بخبر الواحد يضاف الحكم الى النص لا الى الخبر فكذا هنا بعد البيان بالراى يضاف
الحكم الى الصيغة لا الى الراى وحكمه العمل به على احتمال الغلط لانه ثابت بالراى وذلك لا ينفك عن احتمال الغلط
بيان القسم الثانى فيه اما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته وهو ماخوذ من الظهور وهو الوضوح
والانكشاف وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر منه واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا فى
نفس الصيغة ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد بسبب باشرته ويسمى
مجلس العروس منصة لزيادة ظهور على سائر المجالس بنوع تكلف اتصل به فكذا الكلام بالسوق للمقصود
يظهر له زيادة جلاء فوق ما يكون للصيغة بنفسها وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو فى حيز المجاز
وليس لهذا النص لفظ يعلم به ولكنه يظهر ويعلم من نفس تصرف المتكلم بان ساق الكلام له ونظيرهما قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا فانه ظاهر فى تحليل البيع وتحريم الربوا حيث يفهم بسماع الصيغة من غير قرينة
نص فى التفرقة بين البيع والربوا حيث سيق لذلك لانهم كانوا يدعون المماثلة بينهما كما قال تعالى ذلك بانهم قالوا
انما البيع مثل الربوا فقال الله تعالى ردا عليهم واحل الله البيع وحرم الربوا اى الحل والحرمة ضدان فانى
يتماثلان وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان اول الاية وان خفتم الا تقسطوا
فى اليتامى اى لا تعدلوا القصور شهوتهن وقلة رغبتهن فيكم فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم اى ما حل لكم من
النساء لان منها ما حرم كاللاتى فى اية التحريم والواو فى مثنى وثلاث ورباع بمعنى او فهذه الاية ظاهرة فى
تجويز نكاح ما طاب لكم من النساء لانه يفهم بمجرد سماع الصيغة نص فى بيان العدد لانه سيق لذلك فانه
تعالى بدا بذكر اول العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه ثم اعقب بيان ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل
بقوله فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ولان جواز النكاح عرف قبل ورود هذه الاية بنصوص اخر وبفعل
النبى عليه السلام لكن العدد لم يكن مبينا فتبين بهذه الاية س هلا قلت انه نص فيهما او بالعكس
ح لان الاباحة عرفت بنصوص اخر فيكون الحمل على ذلك حملا للكلام على الاعادة لا على الافادة س انما
يصح هذا ان لو كان هذا لاحقا وما هو المبيح للنكاح سابقا ح المبيح ان كان سابقا فظاهر وكذا
ان لم يكن لانه يلزم التكرار بذلك وان لم يلزم بهذا س ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار
من حيث الظاهر ح الاول اهم لانه تكرار فى المقصود ثم الاول يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا وكذا الثانى
الا ان الثانى احق منه عند التعارض لان الكلام اذا سيق للمقصود كان ابين وضوحا بالنسبة الى العالم
يسوقه فكان اولى عند تعارضهما واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال
التاويل ماخوذ مما بينا وقيل المفسر المكشوف معناه الذى وضع الكلام له كشفا لا شك فيه سواء كان
الكشف من حيث النص بان لا يكون يحتمل الا وجها واحدا ولكنه كان خفيا لكون اللغة غريبة فصار مكشوفا
بالبيان كالهلوع او يكون بقرينة من غير الصيغة فيتبين به المراد بان كان ظاهرا ولكنه يحتمل مجملا
اخر بدلالة تقوم فانقطع به احتمال التاويل ان كان خاصا واحتمال التخصيص لو كان عاما ولم يبق له محمل

مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والملائكة اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص فلما فسر
بقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال لكنه بقى احتمال الجمع والتفرق فانقطع احتمال تاويل التفرق بقوله
اجمعون وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ لا على احتمال التخصيص والتاويل وهذا النص الذى
تلونا انما لا يحتمل النسخ لكونه اخبارا والنسخ فيه لا يكون لانه يصير بمعنى البداء لا لانه مفسر واما المحكم
فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ماخوذ من قولهم بناء محكم اى متقن مامون الانتقاض وحكمه
وجوب العمل به من غير احتمال وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شىء عليم لانه علم بالعقل انه وصف
قديم فلا يزول لان القدم ينافى العدم ولهذا سمى الله تعالى المحكمات ام الكتاب لانها اصل تحمل
المتشابهات عليها وترد اليها الا يرى انا صرفنا الاية التى ظاهرها يوهم المكان الى ما يليق به تعالى تحاشيا
عن التشبيه لان قوله ليس كمثله شىء يقتضى نفى المماثلة بينه وبين شىء ما والمكان والمتمكن فيه يتماثلان
من حيث القدر اذ حقيقة المكان قدر ما يتمكن فيه المتمكن لا ما فضل عنه فكانت هذه الاية نافية للمكان
وهى محكمة لا تحتمل تاويله ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى اى التفاوت الذى
بينا بين هذه الاسامى انما يظهر اثره عند التعارض ليترجح الاقوى على الادنى ويصير الادنى متروكا بالاعلى
فالنص يترجح على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل اما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا حتى صح
اثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما صح بغيره فمثال تعارض النص مع الظاهر قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فقال صاحبا ابى حنيفة الاية
الاولى نص فى ان مدة الرضاع مقدرة بحولين والثانية ظاهرة بانها ثلثون شهرا لانها سيقت لبيان منة
الوالدة على الولد بدليل اول الاية ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها فرجحت
الاولى على الثانية وقال النص المقيد بحولين محمول على استحقاق الاجر للمطلقة اذا طلبت اجر الرضاع
بعد حولين لا يجبر الزوج على الاعطاء ولو وقع ذلك فى الحولين يجبر على الاعطاء ومثال تعارض النص مع المفسر
قوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة والاول
يحتمل التاويل لانه يقال اتيك لصلوة الظهر اى لوقتها فحملنا النص على المفسر ومثاله من مسائل اصحابنا رحمهم الله
ما ذكر محمد فى اقرار الجامع رجل قال لاخر لى عليك الف درهم فقال الاخر الحق او الصدق او اليقين كان اقرارا
ولو قال البر او الصلاح لم يكن اقرارا ولو قال البر الحق او البر الصدق او البر اليقين كان اقرارا ولو قال
الصلاح الحق او الصلاح الصدق او الصلاح اليقين كان ردا للكلام ولا يكون اقرارا لان الحق والصدق
واليقين من صفات الخبر يقال خبر حق او صدق او يقين وهى نصوص ظاهرة لما وضعت له وهى دلالة الوصف
للمخبر عنه فاذا ذكر فى موضع الجواب كان جوابا وتصديقا فكانه قال ادعيت الحق او ادعيت الصدق
الى اخره وقد يحتمل الابتداء مجازا اى قل الحق لا الكذب والبر اسم موضوع لكل نوع من الاحسان سواء كان
قولا او فعلا ولا يختص بالجواب فصار كالمجمل فلم يصلح جوابا بنفسه فاذا قارنه ما هو ظاهر فى الجواب وهو
الحق او اليقين او الصدق حمل المجمل على الظاهر فيكون اقرارا واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال

ولا يستعمل في الاقوال لا منفردا ولا تبعا لغيره وهو محكم في انه لا يصلح جوابا فاذا انضم اليه النص حمل
النص المحتمل على المحكم الذي لا يحتمل ولم يكن تصديقا بل جعل ردا للكلام بابتداء امره باتباع الصلاح
وترك الدعوى الباطلة حتى قلنا فيما اذا تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح لان التزوج نص في
النكاح فكان محتملا لان يراد به المتعة مجازا وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح
اذ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص عليه ولهذه الاربعة اضداد
تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه واما الخفي فما خفي
مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يقال اختفى فلان اي استتر في مصر بعارض حيلة صنعها
من غير تبديل في نفسه واختلاط بين اشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب س الخفي لما كان ضد الظاهر
وهو ما ظهر المراد منه بصيغته وجب ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة تحقيقا للمقابلة ح
لما كان ظهور الظاهر بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من
حيث الصيغة لازداد الخفاء من الظهور وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد
كاية السرقة في حق الطرار والنباش فانها ظاهرة في حق كل سارق لم يعرف باسم اخر خفية في حق الطرار و
النباش لاختصاصهما باسم اخر يعرفان به وتغاير الاسامي يدل على تغاير المسميات لانها وضعت دليلة
على المسميات فالاصل ان كل اسم له مسمى على حدة فاشتبه الامر ان اختصاصهما باسم اخر لنقصان في معنى
السرقة او لزيادة فيها فتاملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار للزيادة فقلنا انه داخل تحت اية
السرقة وفي النباش للنقصان فقلنا انه ليس بداخل فيها وهذا لان الخلل في النباش تمكن في نفس السرقة
والمملوكية والمالية والحرز والمقصود اما في غيرها فلا فقد حققناه في الكافي واما فيه فلان السرقة اخذ المال
مال الغير على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة
والنباش لسارق عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد وكذلك اسم السرقة يدل على
حفظ الماخوذ لان السرقة قطعة من الحرير واسم النباش ينبئ عن ضعف وسوء الحصول لان النبش بحث
التراب والتعدية بمثله لا تصح خصوصا فيما يدرا بالشبهات واما الطرار فانما اختص به لفضل في جنايته
وحذق في فعله لان الطرار يقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة اعترته وسرقة سارقه في غاية
الكمال وتعدية الحدود بمثله في نهاية الصحة والسداد لانه اثبات حكم النص بالطريق الاولى واما المشكل
فهو الداخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء وهذا فوق
الخفي فلا ينال بمجرد الطلب بل بالتامل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله وهذا الغموض في المعنى او لاستعارة
بديعة وهو كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه ثم يتامل في اشكاله ليوقف
عليه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد للعمل به وهو
مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فهو مشكل في حق داخل الفم والانف لدخولهما في اشكال الظاهر
البشرة يجب غسله وباطنها لا ولهما شبه بهما حقيقة وحكما نظرا الى حالتي انفتاح الفم وانضمامه وادخال

الماء فيه وابتلاع الريق فالحقنا بالظاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه
والمواجهة فيهما معدومة وفيها تطهير البدن وهو اسم للظاهر والباطن الا انما يتعذر ايصال الماء اليه سقط
بالعذر كالظاهر اذا كان به جراحة ولا تعذر فيهما فانهما يغسلان عادة وعبادة وقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم
فكلمة انى مشكلة لانها تستعمل بمعنى اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا وهذا يوجب الاطلاق في جميع
المواضع وبمعنى كيف قال الله تعالى انى يكون لي غلام وهذا يقتضي الاطلاق والتخيير في الاوصاف اي كيف
شئتم سواء كانت قائمة او مضطجعة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا فزال الاشكال بالتامل في السباق
حيث سماهن حرثا كما قال تعالى نساؤكم حرث لكم اي مواضع حرث لكم فشبههن بالمحارث تشبيها لما يلقى في ارحامهن
من النطف التي منها النسل بالبذور اي الغرض الاصلي هو طلب النسل لا قضاء الشهوة فاتوهن من المأتي الذي
يتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث باي جهة شئتم وروي ان اليهود كانوا يقولون من جامع امراته وهي مجبية
من دبرها في قبلها كان الولد احول فنزلت الاية وقوله تعالى قوارير قواريرا من فضة فهو مشكل لان القارورة تكون
من الزجاج لا من الفضة ولكن لما تاملنا وجدنا الفضة مشتملة على خاصيتين ذميمة وهي انها لا تحكي ما في بطنها و
حميدة وهي البياض والزجاج على عكسها فعلمنا ان تلك الاواني تشتمل على صفاء الزجاج ورقته وبياض الفضة
وحسنها لا على الصفتين الذميمتين فيهما وهذه استعارة بديعة واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه
المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ماخوذ من قولهم اجمل
على الامر اي ابهم وهو مبهم حتى لا يوقف عليه بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب في ذلك
التفسير ثم التامل في التفسير كمن اغترب ولا يعلم له موضع فيستفسر موضعه اولا ثم يطلب في ذلك الموضع
ثم يتامل في امثاله ليوقف عليه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل كالصلوة
والزكوة فانها مجملة لانها في اصل الوضع للدعاء والنماء وقد زيد في الشرع اوصاف فيستفسر اولا ثم يطلب
المراد ثم يتامل ليظهر الوصف المكمل من المقوم وهذا لان تفسير الصلوة عرف بفعل النبي عليه السلام وهو
صلى الله عليه وسلم صلى وراعى الفرايض والواجبات والسنن فلا بد من التامل ليمتاز البعض عن البعض ولهذا
وقع الاختلاف فيها قديما وحديثا حتى جعل البعض البعض فريضة والبعض ذلك البعض واجبا الى غير ذلك
من الاختلافات وكذا البيان في الزكوة ورد بقوله عليه السلام فيطلب المعنى الذي لاجله وجبت الزكوة اهو
ملك النصاب مطلقا ام نصاب فارغ من الدين غير مجحود وكذا وكذا وهل يشترط وصف الاسامة في زكوة
السوائم اولا وغير ذلك مما يعسر تعداده وكذا اية الربوا مجملة لاشتباه المراد وذا لا يدرك بمعاني اللغة بحال
فهو في اللغة الفضل ولكن الله تعالى ما اراده فالربح حلال اذ البيع شرع للاسترباح والاستفضال ولكن
المراد فضل خال عن العوض مشروط في العقد ومعلوم انه لم يعرف بالتامل في صيغته بل بالاستفسار من الشارع
ثم بالطلب في التفسير ثم بالتامل فيه والتفسير حديث الاشياء الستة وهذا الحديث لم يات على افراد الربوا
عبارة فيستنبط من حديث الربوا المعنى الذي لاجله حرم الربوا ثم يتامل فيه انه هل يصلح لربط الحكم به ليتعدى
الحكم من المنصوص الى غيره وقد اختلف العلماء رحمهم الله في ذلك المعنى كما حققناه في الكافي وستتم لا تحته قياس

هذا الكتاب واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه عليه الا بالاستفسار دون التراكم الحقائق وحكمه
اعتقاد الحقية قبل الاصابة فيكون العبد مبتلى فيه بنفس الاعتقاد لان غير المراد صار مشتبها على وجه
لا طريق لدركه المدرك اصلا حتى سقط طلبه بخلاف المجمل فان طريق دركه مسدود بواسطة البيان من المجمل
وطريق الدرك في المشكل قائم فانه يدرك بالتامل بعد الطلب والخفي يدرك بنفس الطلب واصل ذلك قوله
تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات الى قوله تعالى الا الله فعند الجمهور الوقف على قوله الا الله
لازم بدليل قراءة عبد الله ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم الاية وقراءة ابي ويقول الراسخون
في العلم ولانه على تقدير عدم الوقف يقولون حال من الراسخون فحسب والحال يقتضي ان يكون من المعطوف
والمعطوف عليه ولانه لما قال فاما الذين في قلوبهم زيغ اي ميل عن الحق الى الباطل فيتبعون كذا كان من حق الكلام
ان يقول واما الذين لا زيغ في قلوبهم فيتبعون كذا لكمال التقسيم لكنه ذكر بعبارة فصيحة تؤدي ذلك المعنى لان
الذين رسخوا في العلم اي ثبتوا فيه وتمكنوا وخاضوا في بحر العلم بمنجاة عن الزيغ لا محالة وقال بعض العلماء
لو لم يوقف عليه لان فائدة انزال المتشابه فائدة عظيمة اذ في جعل بعضها جليا ظاهرا وبعضها خفيا غامضا
ليتوصل بالجلي الى معرفة الخفي بطريق الاستنباط واتعاب القريحة واعمال الفكر اظهار لمرتبة المجدين والمجتهدين
ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام اما اذا وقف عليه فلا تظهر الفائدة في انزاله اصلا
اذ انزال القرآن للعمل به ولا عمل الا بالعلم ولا علم حينئذ قلنا فائدته معرفة قصور افهام البشر عن الوقوف
على ما لا يجعل لهم اليه سبيلا ليعلموا ان الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وامتحانهم بالوقف في ذلك اذ الدار
دار محنة وابتلاء ولله ان يمتحن عباده بما يشاء فان ان يمتحن المؤمن بالامعان في الطلب لضرب جهل فيه وطورا
بالوقف عن الطلب لكونه مكرما بالعلم فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء ومعنى الابتلاء في هذا الوجه اتم من
الوجه الاول لانه يحتاج الى كبح عنان ذهنه والبليد لا والكبح اشد ولهذا الابتلاء في الوقف من حيث التسليم
لله تعالى والتفويض اليه واعتقاد حقية ما اراد الله تعالى بدون الوقوف على مراده عبودية والامعان في
الطلب من البليد ايتمار بالامر وهو عبادة والعبودية اقوى لانها الرضا بما يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضي
الرب ولهذا العبادة تسقط في العقبى والعبودية لا ولما كان الابتلاء فيه اتم كان نفعه اعم وجدواه اعظم لان
الاجر على قدر التعب بالحديث ولما كان انقطاع رجاء البيان في المتشابه للابتلاء كان مقيدا بدار الابتلاء
فينكشف في العقبى وهذا كالمقطعات في اوائل السور فقال الصديق رضي الله عنه لله تعالى في كل كتاب
سر وسره في القرآن هذه الحروف ونحو عن غيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال بعض اهل السنة والجماعة
ان رؤية الله تعالى بالابصار في الاخرة حق لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة لان النظر المضاف
الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا نظر العين ولانه موجود موصوف بصفات الكمال وكونه مرئيا للغير ولنفسه
من صفات الكمال اذ كون الشيء غير مرئي في الشاهد اما لعجز ونقصان لانه انما يستتر عن اعين الناس من
عجز عن ان يتصدى لهم او انه يستترها ليله ليستقبحوا وجل ربنا عن العجز لانه الموصوف بالقدرة الازلية الابدية
وعن النقصان فله الكمال نتاجه والمؤمن لاكرامه بذلك اهل لاستحقاقه غنى من الكرامات فلا يحتاج اليه والكلام

معه فكان اهلا لان يكرمه بالرؤية ولكن اثبات الجهة ممتنع لانه يوجب كونه محدودا متناهيا وهي ايه
الحدث وقد ثبت انه قديم فلا يكون محدودا متناهيا فلا يكون في جهة والرؤية تستدعي الجهة في الشاهد
فما من مرئي في الشاهد الا وهو في جهة فكان القول بالرؤية نظرا الى اصلها واجبا وبالنظر الى انها تستدعي
الجهة ممتنعا فكان متشابها من حيث الوصف فنقول بالاصل مع التوقف في الوصف والتسليم الى الله
تعالى دخوله في زمرة الراسخين وقال اهل التحقيق من اهل السنة والجماعة كون المرئي في جهة في الشاهد ليس
من شرائط الرؤية بدليل ان الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه والشرائط لا تتبدل بالشاهد والغائب فقد
تبدلت فعلم انها من الاوصاف الاتفاقية دون الشرائط اللوازمية للرؤية فلا يشترط تحققها وهذا لان
الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو فان كان المرئي في جهة يرى فيها وان كان لا فيها يرى لا فيها كالعلم فان كل شيء
يعلم كما هو فان كان في الجهة يعلم فيها وان كان لا فيها يعلم لا فيها والله تعالى ليس في جهة فيرى كذلك فلا تشابه
في اصل الرؤية ولا في وصفها وكذلك اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله لانه من صفات الكمال ممتنع بوصفه
لانه يفهم منه في الشاهد الجارحية والجسمية وهي امارة الحدث فكان متشابه الوصف فيقال بالاصل
ويتوقف في الوصف ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف لانه عكس المعقول ونقض الاصول
والمعتزلة بانكارهم الاصول لعجزهم عن درك الاوصاف صاروا معطلة حيث تركوا النصوص وانكروا
الصفات واهل السنة اثبتوا الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الوصف كما هو
دين الراسخين وما ذكر القاضي ابو زيد في التقويم ان المتشابه ما تشابه معناه على السامع من حيث
انه خالف موجب النص موجب العقل قطعا فتشابه المراد بحكم المعارضة بحيث لم يحتمل زواله بالبيان
لان موجب العقل قطعا لا يحتمل التبدل ولا موجب النص بعد رسول الله عليه السلام مشكل لان الشرع
لا يرد بخلاف موجب العقل لما فيه من تناقض حجج الله تعالى اذ العقل من حججه كالنقل وما ورد من الدليل
السمعي على خلاف موجب العقل ظاهرا كقوله تعالى ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم الرحمن على العرش
استوى ونحو ذلك فعند من يقف على قوله الا الله يعتقد على الابهام ان ما اراد الله به فهو حق ولا يشتغل
بكيفيته مع الاعتقاد بان ظاهره غير مراد وعند من لا يقف يحمل على خلاف الظاهر وبما دل على وجه لا ينافي
الدليل العقلي والاية المحكمة مع الاعتقاد بان الظاهر غير مراد ثم ان كان يحتمل تاويلا واحدا يجب القول
به قطعا ولو احتمل وجوها من التاويلات الصحيحة لا نقطع على واحد منها عينا بل نعتقد على الابهام
ان المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر ومن قال المتشابه ما اشتبه مراد المتكلم على السامع لوقوع التعارض
ظاهرا بين الدليلين السمعيين المتماثلين يرد عليه المقطعات في اوائل السور فانها من المتشابهات ولا خلت
عن التعارض بيان القسم الثالث اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فعيلة من حق الشيء اذا ثبت
ومنه الحاقة لانها ثابتة كائنة لا محالة والحق هو الثابت لانه يذكر في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم
بمعنى فاعلة فهي ثابتة في الموضع الاصلي لا يزول بحال لانه يمتنع ان يزول عن الهيكل المخصوص لفظ الاسد
ومن حققت الشيء اذا كنت على يقين منه بمعنى مفعولة اي محقوقة بالدلالة الوضعية ومتيقن فيها اذ لا ارتياب

ولا اضطراب فيما استعمل في موضعه الاصلي بخلاف المجاز فانه ادعاء معنى الاصل في الفرع بامارة والتاء
لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية والمراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية
وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما امرا او نهيا واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة
بينهما منقول من جاز يجوز اذا تعدى بمعنى فاعل كالمولى بمعنى الوالي اي متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز
يقال حب فلان حقيقة اي ثابت في محله الموضوع له وهو القلب وحب فلان مجاز اي متعد عن محله الموضوع
له وهو القلب الى غير محله وهو اللسان وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع لان الاصل فيها الوضع وذا لا يصير
معلوما الا بالسماع بمنزلة النصوص في احكام الشرع لا بد فيها من السماع من الشارع وطريق معرفة المجاز
التامل في مواضع الحقائق لاستخراج المجوز للاستعارة وهو الاتصال ولا يحتاج فيه الى السماع لان العرب
انما استعارت اللفظ لغير ما وضع له للاتصال بينهما فصحت الاستعارة به من كل متكلم يقف عليه كالقياس
لا يشترط فيه السماع ويصح من كل قايس لان القياس انما صار حجة لان النص كان معلولا بوصف ملايم موثر
فاذا وقف مجتهد على ذلك المعنى واصاب طريقه كان ذلك مسموعا منه وان لم يسبق به الا يرى ان الشعراء و
الخطباء والكتبة يستحقون المدح بابداع الاستعارات والمجازات غير ان المنظور اليه في القياس المعنى
الشرعي لانه تعدية الحكم الشرعي وهنا المعنى اللغوي لانه تعدية اللفظ وكما يكون ثمة الاصل والفرع والوصف
الصالح المعدل لا كل وصف لما في اعتباره رفع الابتلاء والقياس والحكم والقايس يكون هنا المستعار منه
والمستعار له والمعنى اللازم المشهور لا كل معنى والاستعارة والمستعار والمستعير وحكمه وجود ما استعير له
خاصا كان او عاما لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل الحقيقة في العموم والاحكام غير ان الحقيقة اولى
منه عند التعارض لان الاصل احق من الطارئ وقال بعض اصحاب الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري
لانه يصار اليه عند عدم امكان المصير الى الحقيقة ولا عموم لما ثبت ضرورة حتى قالوا ان قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لا يعارضه حديث ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين لان المراد بالصاع ما يحويه اجماعا وهو مجاز لانه اطلاق اسم المحل على الحال ولا عموم له فاذا ثبت
المطعوم به مرادا اجماعا لم يبق غيره مرادا وهو الجص والنورة لئلا يعم المجاز ويلزم منه ان لا يكون التقدير
الجنس علة ضرورة والحديث الاول عام يقتضي تحريم القليل والكثير منه الا حالة المساواة وهو حقيقة فيرجح
على الثاني وبيان المعارضة ان الاول يقتضي حرمة القليل وعلية الطعم لان الحكم ترتب على اسم مشتق فكان
ماخذ الاشتقاق علة كالسارق والزاني والثاني يقتضي اباحة القليل اذ التخصيص بالذكر يدل على
نفي ما عداه عندهم وعلية القدر والجنس فيتحقق التعارض في غير المطعوم والقليل ضرورة وانا نقول
ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زايدة على ذلك بان كانت نكرة في موضع النفي او محلاة بلام الجنس
او غير ذلك فاذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل يقبل العموم يثبت فيه صفة العموم كما ثبت في الحقيقة
وهذا كالثوب الملبوس عارية فانه يدل على الملبوس ملكا وهو دفع الحر والبرد الا انهما يتفاوتان لزوما
ودواما من حيث ان الحقيقة لا يحتمل النفي عن موضعها والمجاز يحتمله وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب

الله تعالى وان منع جوازه ابن داود الاصفهاني فيه محتجا بان كلامه حق فكان حقيقة قال الله
تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وهذا مجاز لصحة نفي الارادة عن الجدار وعن كل ما لا اختيار له
وقال تعالى قالتا اتينا طايعين وقال تعالى فابين ان يحملنها وهو افصح اللغات والله تعالى يتعالى عن ان
يلحقه عجز وضرورة لانهما من امارات الحدث وهو اية النقصان وهو موجود بصفات الكمال منزه عن النقايص
والزوال وفي كلام البلغاء والخطباء حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة وان لم يكن غالبا في الصحيح وكلامه
تعالى حق بمعنى انه صدق والنزاع في غيره والاقتضاء ولئن كان ضروريا عندنا وهو موجود في كتاب الله
الا انه يتعلق بالمستدل وهذا بالمتكلم ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر عاما فيما يحله لانه
محلى بلام الجنس اذ لا معهود ينصرف اليه فانصرف الى الجنس ما اريد به كما لو اريد به حقيقة والحقيقة لا تسقط
عن المسمى بخلاف المجاز اي لفظ الاسد لا يسقط عن الهيكل المخصوص ابدا ولا يصح نفيه بخلاف المجاز
فانه يحتمله وهذا امارة الفرق بينهما فاسم الاب عن الوالد لا ينفى بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه عنه لان
الحقيقة وضع وهذا استعارة فصار كالملك والعارية لزوما ولا لزوما الا ان تكون الحقيقة مهجورة فحينئذ
يصير ذلك المجاز بمنزلة الاستثناء وهذا لان المستثنى غير مراد بالكلام فصار المهجور من حيث انه
خارج عن الارادة كانه استثناه من كلامه حتى لا يحنث لو حلف لا يسكن هذه الدار وانتقل ساعته
ولان وجد السكنى حقيقة لان ذلك القدر من السكنى مستثنى عن هذه اليمين لعلمنا ان الحالف انما يمنع نفسه
بيمينه عما في وسعه دون ما ليس في وسعه لانه في نفسه ممنوع فلا يمنع نفسه عنه باليمين التي شرعت للمنع
فصار هذا القدر من السكنى خارجا بدليل في الحالف فكانه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الاشتغال
وكذا لو حلف بعد الجرح انه لا يقتل ثم مات المجروح او حلف ان لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط
قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث ويجعل ذلك بمنزلة الاستثناء رعاية لمقصوده وكذا لو حلف لا ياكل
من هذا الدقيق لم يحنث بالاكل من عينه في الصحيح لان اكل عين الدقيق مهجور فانصرف حلفه الى المجاز
وهو ما يتخذ منه فصار ذلك دلالة الاستثناء وكذا لو حلف لا ياكل من هذه الشجرة فاكل من عين الشجرة لم يحنث
لان الحقيقة مهجورة فتعين المجاز ومتى امكن العمل بها سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة ولا وجود للخلف مع تحقق
الاصل وهذا لانه يفتقر اليها اذ المجاز هو المستعمل في غير موضعه الاصلي لمناسبة بينهما وهذا تصريح
بانه وضع في الاصل لمعنى اخر ولا ينعكس اذ لا يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنى ان يكون موضوعا لشيء اخر
لمناسبة بينهما فيكون العقد لما ينعقد دون العزم بيانه ان الكفارة وجبت في المعقودة بالنص ثم قال
الشافعي رحمه الله يمين الغموس معقودة لانها مقصودة يقال عقدت على قلبي اي قصدت قال عقدت على
قلبي بان اترك الهوى فكان معنى قوله تعالى عقدتم الايمان عزمتم وقصدتم وقلنا العقد ربط اللفظ باللفظ
لايجاب حكم وهذا انما يتحقق في المنعقدة لانه ربط الجزاء بالشرط او المقسم به بالمقسم عليه لايجاب الصدق
وتحقيقه وهو البر ولهذا العقد لا يكون منعقدا بلا انعقاد تقول عقدت فانعقد كقولك كسرت فانكسر وهو يتحقق
في المنعقدة لانها ينعقد لما شرعت له اليمين وهو البر لا في الغموس لانها لم ينعقد لما شرع له اليمين ولهذا الله تعالى

جعل الايمان مفعولة العقد وانما يكون مفعولة العقد اذا انعقدت به كما تقول عقدتم البيع والانعقاد
يكون باللفظ دون القصد وانما القصد سببه ولان ضد العقد الحل تقول العرب يا عاقد اذكر حله
وانما يتصور الانعقاد فيما يتصور فيه الحل والمنعقد ينحل بالحنث فتنعدم وضد العقد الذى هو القصد
السهو لا الحل فلما لم ينعدم القصد بالحنث الذى هو حل دل انه حين وجد لم يكن عقدا حقيقة بل كان مجازا
وكان غير حقيقة والنكاح للوطى دون العقد لانه وضع فى الاصل للضم قال انكحت صم حصاها خف
يقلة اى ضممت الضم يتحقق فى الوطى لما يحصل من معنى الاتحاد بينهما عند ذلك الفعل ولهذا سمى جماعا فاما
العقد فانما يسمى نكاحا لانه سبب للضم وكان للوطى حقيقة وللعقد مجازا فيحمل على الوطى الا اذا
تعذر حمله عليه حتى ينصرف الى الوطى دون العقد لو قال لزوجته ان نكحتك فكذا حتى لو ابانها ثم تزوجها
لم يحنث ما لم يطاها ولو قال لاجنبية ان نكحتك فكذا ينصرف الى العقد دون الوطى ولهذا قلنا فى قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ان المراد به الوطى وهو المطلق فلا يتقيد بالحلال والشافعى يحمله على العقد
والحجة عليه ما بينا والقروء للحيض دون الاطهار لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز لانه ماخوذ من
القرء الذى هو الجمع كقوله هجان اللون لم تقرا جنينا اى لم تجمع الى رحمها وهو فى الحيض لان الحيض اسم لدم
يجتمع فى نفس الدم لا يكون حيضا حتى يدوم مدة فاما الطهر فليس لشئ يجتمع ولكن لما
اجتماع دم الحيض لانها تجتمع وقت الطهر ثم تدر فوصف به مجازا للمجاورة او من القرء الذى هو
الانتقال يقال قرا النجم اذا انتقل من مكان الى مكان والانتقال فى الحيض لان الدم ينتقل من الرحم
الى الخارج س هذا تناقض لانك اثبت قبل هذا انه مشترك فكان حقيقة فيهما ح هو للحيض
فى قول الجمهور وعند ابى عبيدة ويونس وابن السكيت انه يصلح للحيض والطهر ولا ينتظمهما جملة
فاورد فى الموضعين على اعتبار القولين ولهذا قالوا فيمن قال لعبد وهو معروف النسب من غيره ويولد
لمثله هذا ابنى انه يعتق عليه بحقيقته لان مكان اذ النسب قد ثبت من زيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر
مصدقا فى حق نفسه وقد اشار محمد فى الدعوى والعتاق ان الام تصير ام ولد له وقال ابو حنيفة رحمه
الله فى رجل له امة فولدت ثلاثة اولاد فى بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل
البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه كانه قال احد هؤلاء حر ولم يعتبر ما يصيب الاوسط والاخير من قبل
امهما لان الاصابة من قبل الام بمنزلة المجاز بالنظر الى الاصابة من قبل نفسه اذ فى كل واحد منهما يثبت
الحكم بواسطة الغير فلم يعتبر ابو حنيفة عند قيام الحقيقة وقالا يعتق كل الاصغر ونصف الاوسط
وثلث الاول لان الاول لو خطا لان من ايجاب المولى ويحتمل ان نصيب الاخرين من قبل امهما فيعتق
كل الاصغر لانه ليس له حالة الحرمان ونصف الاوسط لانه يعتق فى الحالين ان عناه او الاكبر ويرق فى حال
واحوال الاصابة حالة واحدة وثلث الاول لانه يعتق فى حال ويرق فى حالين واحوال الحرمان احوال
وقال فى الجامع فى رجل له عبد ولعبده ابن وله بنت ابنان ولدا فى بطنين وكلهم يولد لمثله فقال فى صحته
احد هؤلاء ولدى فمات بلا بيان فعند ابى حنيفة رضى الله عنه يعتق من كل واحد ربعه كما لو قال احد

صفا ها ٣

بين صم الصفا وبين خف يقلة
وضم جمع اصم وهو الحجر الذى
لا خرق فيه ولا صدع والصفا
الحجر الاملس والصفوان كذلك والقلة
الناقة القوية على العمل

هؤلاء حر وعندهما يعتق من الاول ربعه لانه يعتق فى حال ويرق فى ثلاثة احوال ومن الثانى ثلثه لانه
يعتق فى حالين وهو ما اذا عناه او اباه ويرق فى حالين وهو ما اذا عنى الاصغر او الاخر واحوال الاصابة
حالة واحدة ومن كل واحد من الاصغرين ثلثه ارباعه لان احدهما حر بكل حال والاخر يعتق فى ثلثة
احوال ويرق فى حال وهو ما اذا عنى اخاه واحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق نصفه فحصل للاصغرين
عتق رقبة ونصف فنصيب كل واحد منهما ثلثه ارباعه ولو كان له من العبد ابن يعتق من الاول ثلثه
ومن الثانى نصفه ومن الثالث كله لانه صار حر النسب ولو كان تحريرا لعتق من كل واحد ثلثه وعتق الاولاد
باعتبار ان الاب وهو المولى ملك ولهذا لا باعتبار السراية لان حرية الاب لا تسرى الى الولد ويستحيل اجتماع
عهما مرادين بلفظ واحد لاستحالة ان يكون اللفظ الواحد مستعملا فى موضوعه مستعارا فى موضع اخر
غير موضوعه فى حالة واحدة بل اذا اريد احدهما تنحى الاخر كما استحال ان يكون الثوب على اللابس ملكا
وعارية فى زمان واحد والراهن اذا لبس المرهون المستعار من المرتهن فانما يلبسه بجهة الملك لان المطلق
للانتفاع وانما المنع لحق المرتهن وقد زال بالاذن فى الانتفاع اذ الاعارة لم تصح لانها تمليك المنافع
بغير عوض والمرتهن ليس بمالك للمنفعة والتمليك من غير المالك محال على ان المستحيل هو الانتفاع بجهة
الملك والعارية معا ولم يوجد هنا لان الراهن انما ينتفع بجهة العارية لو صحت والا فبجهة الملك
حتى ان الوصية للموالى لا تتناول موالى الموالى اذا كان له معتق واحد يستحق النصف اى اذا اوصى
الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد وموالى موالى كان نصف الثلث لمولاه لان للمثنى حكم
الجمع فى الارث والوصية والنصف الثانى مردود الى الورثة ولا يكون لموالى مولاه لان الحقيقة هى المعتق
حيث صار منعما عليه لاحيائه حكما بالاعتاق فهو ازالة الرق الذى هو اثر الكفر وهو موت حكما بالنص اريدت
بهذا اللفظ حتى استحق النصف فلا يدخل تحته موالى الموالى لانه مجاز اذ الاسفل فى الحقيقة مضاف
الى الذى اعتقه دون الذى اعتق من اعتقه لانه لم يعتق الا على اياه حقيقة فانما وجد منه التسبيب
بان اعتق الاول حتى قدر الاول على اعتاق الثانى فسمى مولى له مجازا لوجود الاتصال من حيث السببية
فلم يثبت مع الحقيقة حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالى الموالى لتعين المجاز الا ترى ان الاسم المشترك لا
عموم له حتى لو اوصى لمواليه وله معتقون ومعتقون بطلت الوصية وله تغايرهما باعتبار اصل الوضع لكنهما لما
اختلفت سقط العموم فالحقيقة والمجاز مختلفان وقد تغايرا باعتبار اصل الوضع فاولى ان لا يجتمعا ولا
يلحق غير الخمر بالخمر فى الحد حتى يحد بشرب الخمر بشرب قطرة ولا يحد بسائر المسكرات ما لم يسكر لان الحقيقة وهى النئ من
ماء العنب اذا غلا واشتد اريدت بالنص الوارد فى وجوب الحد بشربها فيبطل غيرها وهو سائر المسكرات
لكونه مجازا فيه لاتصال بينهما من حيث مخامرة العقل ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه ولهم بنون وبنو بنين
لان الحقيقة مرادة فينتفى المجاز ولا يراد المس باليد فى قوله تعالى او لمستم النساء لان المجاز وهو الجماع مراد
بالاجماع بهذا النص حتى جاز التيمم للجنب فبطلت ارادة الحقيقة ونقل الغزالى عن الشافعى انه قال احمل
اية اللمس على المس والوطى جميعا وهو قول ان السلف لان عليا رضى الله عنه وابن عباس والحسن فى جماعة حملوها

على الجماع وعمر وابن مسعود رضي الله عنهم في جماعة على المس باليد وغيرها مما دون الجماع وفي الاستيمان
على الابناء والموالي يدخل الفروع لان ظاهر الاسم صار شبهة وهذا جواب اشكال بيانه ان الكافر اذا استأمن
على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه في رواية ولو استأمن على مواليه يدخل في الامان مواليه وموالي مواليه استحسانا
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب بان اسم الابناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع الا ان
الحقيقة لما ترجحت على المجاز لكونها مرادة اذ الحقيقة حقيق بان تراد فبقي مجرد تناول الاسم ظاهرا شبهة
لان الشبهة ما تشبه الثابت لا عين الثابت وهذا لما كان متناول اللفظ كان مشابها للثابت ولكنه ليس
بثابت لكونه غير مراد والامان مما يثبت بالشبهات لما فيه حقن الدم والاصل في الدماء ان يكون محقونة
ولهذا يثبت بمجرد الاشارة اذا دعا الكافر بها الى نفسه وفي صورة المسألة الحقيقة ولم تعتبر هذه الشبهة
في الوصية لانها لا تثبت بها بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات اي لم تعتبر هذه الشبهة الناشية
من التناول ظاهرا في اثبات الامان للاجداد والجدات اذا استأمن على الآباء والامهات لان ذا بطريق
التبعية فيليق بالفروع دون الاصول اي اذا صارت الحقيقة مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل
آخر يكون بطريق التبعية ضرورة فيليق بالفروع وهم بنو البنين وموالي الموالي دون الاصول وهم الاجداد
والجدات لان فيه جعل الاصل تبعا والتبع اصلا وهو عكس المعقول ونقض الاصول وانما يقع على الملك
والاجارة والدخول حافيا ومتنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول
ونسبة السكنى هذا جواب اشكال ايضا بيانه انه اذا حلف ان لا يضع قدمه في دار فلان فانه يحنث اذا دخل
دارا يسكنها اجارة او اعارة كما لو دخل دارا مملوكة له ويحنث اذا دخلها حافيا او متنعلا وفيه جمع بينهما لان دار
فلان حقيقة الملك والتي يسكنها باجارة او باعارة مجاز لصحة النفي وقبوله الانتفاء بالنفي علامة المجاز ووضع
القدم حقيقة فيما اذا كان حافيا ومجاز فيما اذا كان متنعلا فاجاب بان الحنث باعتبار عموم المجاز
اي صار الملفوظ مجازا عن شيء وذلك الشيء عام له باعتبار الجمع بينهما وهذا لان المقصود معتبر في الايمان و
مقصوده منع دار فلان نسبة السكنى وهي تعم السكنى بطريق الملك والاجارة والعارية فاذا دخل دارا ه
يسكنها فلان بالملك فانما يحنث لعموم المجاز وهو نسبة السكنى لا للملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان
لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان لعدم الشرط وهو نسبة السكنى وان اضيفت اليه باعتبار الملك ووضع
القدم الدخول لانه سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب وهذا لانه لو وضع القدم ولم يدخل
لم يحنث فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف ان لا يدخل والدخول عام قد يكون حافيا وقد يكون متنعلا
فاذا دخل حافيا لا يحنث باعتبار حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي هو المقصود وانما يحنث
اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان لان المراد باليوم الوقت وهو عام هذا جواب
سؤال ايضا بيانه انه لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا او نهارا يعتق عبده واليوم
للنهار حقيقة وللليل مجاز فاجاب بان اليوم يستعمل لبياض النهار خاصة كقوله تعالى اذا نودي للصلاة
من يوم الجمعة وللوقت المطلق كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان من فر من الزحف ليلا او نهارا يلحقه

هذا الوعيد ودلالة تعيين احد الوجهين ان ينظر الى ما قرن به فان كان مما يمتد اي يقبل التأقيت ويتصور
ضرب المدة كاللبس والصوم والركوب فالنهار اولى به للتناسب ولان الفعل الممتد يقتضي ظرفا ممتدا ليجعل معيارا
له وان كان مما لا يمتد اي لا يقبل التأقيت كالدخول والخروج والقدوم يراد به مطلق الوقت لان غير الممتد لا يفتقر
الى نفس الظرف لا الى الظرف الذي هو ممتد والوقت يعم الليل والنهار فلعموم الوقت يعتق في الوجهين لا باعتبار الجمع
بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار لانها اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره كالنهار
اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره ولهذا قال لان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله قالا فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة
انه يحنث اذا اكل من عينها وهو حقيقة ويحنث اذا اكل من خبزها وهو مجاز وفيمن حلف لا يشرب من الفرات فشرب
منه كرعا حنث وهو حقيقة ويحنث اذا شرب منه اغترافا وهو مجاز لان الحنث باعتبار عموم المجاز فان الحنطة
في العادة اسم لما في باطنها اذا قرنت بالاكل يقال اهل بلدة كذا يأكلون الحنطة والمراد ما فيها وفي اكلها او ما
يتخذ منها اكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز عن شرب ماء الفرات وهذه النسبة لا تنقطع بالاغتراف والاحراز
في الاواني حتى لو شرب من نهر اخذ من الفرات لم يحنث لان النسبة قد انقطعت عن الفرات لا باعتبار الجمع بين الحقيقة
والمجاز وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه
كشرى القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه هذا جواب سؤال ايضا بيانه ان هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف
على النية ولليمين مجاز حتى يتوقف عليها والحقيقة ما تفهم بلا قرينة والمجاز ما لا يفهم الا بقرينة فاذا اريد به
النذر واليمين كان جمعا بين الحقيقة والمجاز فاجاب بانه نذر بصيغته لان على للايجاب وهو معنى النذر
وهذه الصيغة موجب وهو الوجوب وباعتبار هذا الموجب يمين اذا نوى اليمين لان ايجاب المباح يصلح
يمينا كتحريم المباح وتحريم المباح يمين لقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك ثم قال تعالى قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اي قدر الله لكم ما تحللون به ايمانكم وهي الكفارة المقدرة وايجاب المباح يتضمن تحريم المباح لان قبل
الايجاب يباح مباشرته وتركه وبعد الايجاب يجب مباشرته ويحرم تركه فصلح ان يراد بالنية واذا صار مرادا به
فلو لم يصم رجبا يجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين وهذا كما جعلنا شراء القريب اعتاقا
باعتبار موجبه وهو الملك لا باعتبار ذاته لانه يستحيل ان يكون الشراء الموجب للملك اعتاقا مزيلا للملك وهذا
لان الشراء علة الملك وملك القريب علة العتق فاضيف العتق الى الشراء بهذه الواسطة س ينبغي ان يثبت
اليمين بهذه الصيغة بدون النية كما يثبت العتق ثمه بدون النية ح ملك القريب علة العتق والعلة توجب
المعلول جبرا فيثبت المعلول نواه او لم ينو وهذه الصيغة تصلح يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية وما ذكر فخر
الاسلام يمين بموجبه وهو الايجاب مشكل لان موجبه الوجوب لا الايجاب ويحتمل انه سمى الوجوب ايجابا
لان الوجوب لما لم يكن الا بالايجاب جعل الوجوب ايجابا مجازا اطلاقا لاسم المقتضى على المقتضي والله
تعالى اعلم وحرمة الجدات وبنات الابن بالاجماع لا بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم فلم يكن جمعا
بينهما على ان بعض العراقيين من اصحابنا يجوزون الجمع بينهما في محلين مختلفين وانما لم يجز ان يجتمعا بلفظ واحد
في محل واحد لان الام موضوعة للاصل لغة واريد بالبنت المتفرع عنه وهذا يجمع الكل وطريق الاستعارة عند العرب

الاتصال بين الشيئين صورة او معنى كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء اعلم انهم اختلفوا ان المجاز
موضوع ام لا بعدما اتفقوا ان الحقيقة موضوعة على معنى ان الواضع وضع ان اسم هذا كذا واسم هذا كذا قال
بعضهم المجاز موضوع لانه من باب اللغة لانه احد نوعي الكلام فلو لم يكن بوضع الواضع لا يكون من اللغة
غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا بوضع طارئ وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب اللغة اي وضع ان عند الاتصال
بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الآخر مجازا دون الالفاظ ان اللفظ لو كان موضوعا لكان حقيقة والاتصال
بين الشيئين يكون صورة او معنى لان كل موجود متصور يكون له صورة ومعنى فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما
المعنى فمثل تسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا للاتصال في معنى الشجاعة والبلادة والمراد المعنى اللازم المشهور
حتى لا يسمى الابخر اسدا وان كان البخر لازما للاسد واما الصورة فمثل تسمية المطر سماء فانهم يقولون ما زلنا
نطأ السماء حتى اتيناكم اي المطر للاتصال بينهما صورة اذ كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل
والسحاب عندهم سماء فسموه باسمه مجازا وقال تعالى او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض
وسمي الحدث به مجازا للمجاورة لانه يكون في المطمئن من الارض عادة تسترا عن اعين الناس وقال تعالى اني
اراني اعصر خمرا اي عنبا لانه انما يعصر العنب لكنه مشتمل على الثفل والماء والقشر وقد وجد الاتصال بينهما
ذاتا وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة والاتصال في المعنى المشروع كيف
شرع نظير المعنى اعلم ان الاستعارة سائغة في الشرعيات ايضا لان الاستعارة للقرب والاتصال
ثابت في كل ما يتحقق فيه القرب والاتصال والاحكام الشرعية قائمة بمعانيها التي شرعت لاجلها ومتعلقة
باسبابها فتكون موجودة حكما بمنزلة الموجودة حسا فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها ولان حكم
الشرع نوعان ما لا يدرك معناه بالعقل وما يدرك به فهذا القسم متى تعلق بلفظ شرع سببا او علة
لا يدل ذلك اللفظ لغة على معناه الثابت شرعا الا ترى ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع لا العقل
يقتضي كذلك اذ الفائز بالسبب هو الفائز بالحكم كيلا يفضي الى التنازع والتقابل والكلام في هذا القسم
لا في القسم الاول وذلك بطريقين ايضا بالاتصال صورة وهو الاتصال في السببية والعلية اي الاتصال
بين السبب والمسبب والعلة والمعلول لان المشروع ليس بمحسوس حتى يحس ويقال انهما متصلان صورة
فيطلق اسم احدهما على الآخر فاقمنا الاتصال في السببية والعلية في المشروع مقام الاتصال صورة
في المحسوس وهذا لانه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى كما للمشابهة بين
السماء والمطر والحدث والمكان المطمئن في المعنى اذ معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى المسبب
وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة انها موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجب مثبت
ولكنهما يتجاوران صورة كالغائط ونحوه والاتصال معنى وهو الاتصال في المعنى المشروع الذي لاجله
شرع فيتأمل في مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر يجوز ان يستعار احدهما
للآخر كما نظرنا في الصدقة والهبة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا بغير بدل فجوزنا استعارة احدهما
للآخر كما بينته في الكافي وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل

كفالة للمشابهة في معنى المشروع اذ كل واحد منهما عقد توثق وكذا يذكر لفظ التمليك مكان البيع فينعقد
بيعا استعارة فكذلك معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فيجوز
الاستعارة كما قال محمد رحمه الله في كتاب المضاربة ويقال للمضارب اخذ رب المال اي وكله ولا خلاف
بين الفقهاء بان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانهم اتفقوا على
جواز استعارة لفظ العتاق للطلاق والشافعي جوز العكس ايضا وقد نطق النص به وهو قوله تعالى وامرأة
مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها فنكاح النبي عليه السلام انعقد بلفظ الهبة
مجازا بالاتفاق لان الهبة لتمليك المال فلا تكون عاملا بحقيقتها فيما ليس بمال وكان في نكاحه حكم القسم
والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض فدل انها قامت مقام النكاح مجازا ولا اختصاص للرسالة
بالاستعارة لان جواز الاستعارة للاتصال وذا لا يثبت في حق فرد دون فرد بل كل الانام سواء في وجوه
الكلام فدل ان هذا فصل لا خلاف فيه غير ان الشافعي يقول نكاح غيره لا ينعقد بهذا اللفظ وانما ينعقد
بالنكاح او التزويج لانه عقد شرع لمقاصد لا تحصى من مصالح الدين والدنيا منها التوارث والتوالد والاحصان
والتحصين ولهذا شرع بلفظ النكاح او التزويج لانه ينبئ عن الاتحاد اذ النكاح الضم والتزويج تلفيق
بين الشيئين على وجه يثبت الاتحاد بينهما في المقصود كزوج الخف ونحوه والنكاح مبني على ذلك ولهذا اشترط
فيه الكفاءة نسبا ومالا ودينا وليس في هذين اللفظين معنى التمليك بل فيهما اشارة الى ما قلنا فلم يصح
الانتقال عن لفظ النكاح او التزويج الى لفظ التمليك استعارة لان لفظ التمليك قاصر عن اللفظ الموضوع
له فيما ينبئ عنه وهو الاتحاد والانضمام وهذا معنى قولهم انه عقد خاص شرع بلفظ خاص ونظيره الشهادة
فانها لما شرعت بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة لم يجز ان يقوم غيره مقامه استعارة حتى اذا قال الشاهد
احلف بالله تعالى ان لهذا الرجل على ذلك الرجل كذا من المال لا يجب القضاء به لان لفظ الشهادة موجب بنفسه
اي يوجب على القاضي الحكم واليمين موجبة نفيها وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك فكانت قاصرة عن الشهادة
من هذا الوجه فلم تصح الاستعارة وكذا عقد المفاوضة لم ينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم لان غيره لا يؤدي
معناه ولهذا لم يجوزوا نقل الاخبار بالمعاني لقصور لفظ غير الرسول عليه السلام عن لفظه لانه عليه السلام
افصح العرب والعجم وقلنا النكاح موجب ملك المتعة ولفظ الهبة او البيع وضع لملك الرقبة وملك الرقبة
سبب لملك المتعة اذ ملك المتعة يثبت به تبعا في محله فتحقق الاتصال بين الشيئين اي لفظ الهبة او البيع
ولفظ النكاح والحكمين اي ملك الرقبة وملك المتعة فتصح الاستعارة وينعقد النكاح بلا نية لانه تعذر
اثبات الحقيقة لكون المحل غير قابل لها فصار مجازا عن ملك المتعة وما ذكرنا من مقاصد النكاح فهي لكونها غير
محصورة بمنزلة الثمرة لما هو المطلوب من هذا العقد وهو ثبوت الملك له عليها لانه امر مجعول معلوم ولهذا يجب
المهر بالعقد لها عليه ولو كان المقصود تلك الاحكام لم يجب البدل لها عليه لانها مشتركة بينهما ولهذا كان الطلاق
بيد الزوج لانه المالك فاليه ازالة الملك واذا ثبت ان المقصود هو الملك قلنا لما انعقد النكاح بلفظ النكاح
او التزويج مع انه غير موضوع لايجاب ما هو المقصود وهو الملك فلان ينعقد بلفظ هو موضوع لايجاب الملك

اولى وانما انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا لايجاب الملك لانهما جعلا علما
لهذا الحكم فلا يطلب فيه المعنى لهذا المعنى العلم بمحل وضعا له بمعناه كالنص في دلائل الشرع فان النص
متى ورد يجب الحكم به عقل معناه او لم يعقل وانما يعتبر المعاني لصحة الاستعارة كما في القياس يعتبر
المعنى في النص للقياس لا لثبوت الحكم به في محل النص فلما ثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية الى لفظ
الهبة او البيع لانه صريح في التمليك وانما لم تصح استعارة النكاح للبيع ولئن كانت المناسبة تقوم بالطرفين
لانه لا يناسب الشيء غيره الا وذلك يناسبه كالاخوة لما سنبين ان شاء الله تعالى وكلا دل على نوعين احدهما اتصال
الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء فانه يوجب الاستعارة من الطرفين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى
به الملك او قال ان ملكت ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة اعلم ان المراد بالاتصال هو الاتصال الصوري في
الشرعيات وهو الاتصال من حيث السببية والتعليل وهو نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال
الملك بالشراء فانه يوجب الاستعارة من الطرفين لانه تصح الاستعارة بهذا الاتصال وهو باعتبار الافتقار
والافتقار بين العلة والمعلول من الجانبين اما افتقار المعلول الى العلة فلانه اثر العلة والاثر يفتقر الى
المؤثر في الوجود واما افتقار العلة الى المعلول فلان العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها حتى
يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل احكامها فحين لم تفد العلة حكمها تلغو وكانت
العلة مفتقرة الى الحكم اعتبارا والحكم الى العلة وجودا فلما عم الاتصال والاستعارة موقوفة على الاتصال
عمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي
لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف
الباقي يعتق هذا النصف فان قال عنيت بالملك الشراء يصدق قضاء وديانة وان قال عنيت بالشراء
الملك يصدق ديانة لا قضاء لانه استعار الحكم للعلة في الاول واستعار العلة للحكم في الثاني ولكن فيما فيه
تخفيف لا يصدق قضاء للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها وهذا اذا كان منكرا فان كان معينا
بان اشار الى عبد وقال ان اشتريت او ان ملكت استويا حتى يعتق النصف الباقي في الوجهين اعني الملك
والشراء والحاصل ان صفة المالكية لا تبقى بعد زوال الملك لان الرجل يقول والله ما ملكت ما بقي درهم قط
ولعله ملك الفا متفرقا وصفة كونه مشتريا تبقى اذ الوكيل مشتر ولا ملك له اصلا والملك المطلق يقع على كماله
وذا بصفة الاجتماع يكون فاختص به في المنكر لهذا الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر فاذا لم يوجد
لم يحنث وفي المشار اليه عبرة فيحنث وان لم يجتمع الملك والثاني اتصال السبب بالمسبب كاتصال زوال
ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه لان هذا الاتصال ثابت في حق
الفرع لافتقاره غير ثابت في حق الاصل لاستغنائه فلو جوزنا الاستعارة يؤدي الى جوازها بدون
الاتصال وهذا محال وهذا لان المسبب ولئن افتقر الى سببه لانه اثر والاثر محتاج الى المؤثر فالسبب
يستغني عن المسبب لان افتقار المسبب المؤثر الى اثره باعتبار ان الاثر هو المقصود منه ولئن اعتبار المؤثر
يتوقف على الاثر والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض واعتباره في نفسه لا يفتقر الى وجود المسبب

وانما يثبت تبعا وضمنا ولهذا يتحقق الشراء بدونه بان اضيف الى العبيد والبهائم بخلاف العلة مع المعلول
فانها وضعت له حتى لم يشرع الشراء فيما لا يتصور ملك الرقبة فيه وهو نظير قوله فاطمة طالق وعائشة فان
اول الكلام توقف على آخره لصحة آخره له لافتقاره واحتياجه الى الخبر حتى لو الحق الشرط بالآخر تعلق الكل بذلك
الشرط واما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عن الخبر فلهذا جاز ان يستعار اللفظ الموضوع لايجاب
ملك الرقبة لايجاب ملك المتعة ولا يجوز ان يستعار اللفظ الموضوع لايجاب ملك المتعة كالنكاح لايجاب
ملك الرقبة وجاز ان يستعار الفاظ العتاق للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وزوالها سبب لزوال
ملك المتعة تبعا ولا يجوز ان يستعار لفظ الطلاق للعتاق لانه وضع لازالة ملك المتعة وزوال ملك المتعة
ليس بسبب لزوال ملك الرقبة بل هو حكم ذلك السبب واستعارة الحكم للسبب لا يجوز ولكن الشافعي رحمه الله
جوز هذه الاستعارة ايضا للاتصال بينهما من حيث المعنى لان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية
واللزوم محتمل للتعليق بالشرط والايقاع بالمجهول والمناسبة في المعنى سبب الاستعارة كالمناسبة
من حيث السببية ولكنا نقول المناسبة في المعنى انما يصلح للاستعارة اذا تشاكلا في المعنى
الخاص المشهور فاما الكل فلا الا ترى ان العرب تسمي الشجاع اسدا والبليد حمارا للاشتراك في المعنى
الخاص المشهور وهو الشجاعة والبلادة ولا تسمي الجبان اسدا والذكي حمارا وان اشتركا في الحيوانية وغير
ذلك لانا لو اعتبرنا ذلك يصير الموجودات كلها متناسبة فاللون يجمع السواد والبياض والكون يجمع
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مع وجود التضاد بينهما ولهذا لم يجز تعليل النص بكل وصف بل
بوصف له اثر في ذلك الحكم لانا لو جوزنا التعليل بكل وصف يفوت الابتلاء ويستوي الجهال والعلماء
ولا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص اذ معنى الطلاق رفع القيد لانه اسم وضع لرفع القيد منه
اطلاق الابل واطلاق الاسير ومحله محتمل ايضا لان النكاح يوجب قيدا في المحل حتى تمنع عن الخروج
والتزوج بزوج آخر ولا يوجب حقيقة الرق لان قوله عليه السلام النكاح رق محمول على المجاز لضرب
ملك يثبت بالنكاح ولا يسلب المالكية لان عين المرأة بالنكاح لا تملك بل هي حرة مالكة امر نفسها حتى لو
وطئت بشبهة يجب العقر لها لا له ولو كانت مملوكة له لوجب العقر له ولكنها احتبست عن حكم المالكية الثابتة
شرعا بملك النكاح فاحتجنا الى رفع المانع وذا يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الاسير وحل
العقال عن البعير ومعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية لانه وضع لغة يقال عتق الطير اذا قوي
وطار عن وكره ومحله محتمل ايضا لثبوت ضعف حكمي في المحل بواسطة الرق والملك وسقوط سلطنة
المالكية فالعبد مملوك لا قدرة له حكما فكان الاعتاق اثباتا للقوة الحكمية حتى لم يبق محلا للتمليك بوجه
فلم يتشاكلا في المعنى الخاص اذ لا تشاكل بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين اثبات القوة
بعد عدمها كما لا تشاكل بين احياء الميت وبين اطلاق الحي اذ الاول اثبات بعد العدم والثاني ازالة
المانع والاعتاق كالاحياء لان القوة زالت بالرق وتثبت به كما تسقط القوة الحقيقية بالموت وتتجدد
بالاحياء والطلاق كالطلاق للحي فالحي اذا احتبس لم تزل قوته بل قوته باقية ولكنها لم تعمل لمانع وبزوال

المانع تعمل عليها وتبين بهذا التقرير الواضح والبيان اللائح انه لا وجه للاستعارة بالمناسبة
في المعنى وكذا بالاتصال من حيث السببية لان ذا يجوز لاستعارة السبب للحكم دون عكسه س
اليس انه لا يصح استعارة البيع للاجارة كما لا يصح استعارة الاجارة للبيع مع ان البيع سبب الملك
الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة ح عند بعض مشايخنا يجوز ذكر البيع وارادة الاجارة وتنعقد
الاجارة به وذا انما يتصور اذا قال الحر لغيره بعت نفسي منك شهرا بدرهم لتعمل كذا اما اذا قال بعت منك
منافع هذه الدار شهرا بكذا فانه لا يجوز كذا ذكر في اول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد الاستعارة
ولكن لعدم المحل لان المنفعة معدومة والمعدوم لا يصلح محله للتمليك حتى لو اضاف الاجارة اليها بان
قال اجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذا ما يستعار لها وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير محله
وهو المحرم وانما تصح اذا قال اجرتك هذه الدار باعتبار اقامة العين مقام المنفعة ولفظ البيع متى
اضيف الى العين كان عاملا بحقيقته وهو تمليك العين حتى لو تعذرت الحقيقة كما بينا في الحر يجوز لان الحر ليس
بمحل للبيع حقيقة فيجوز الاستعارة عن الاجارة للاتصال من حيث السببية س العمل بالحقيقة في العبد
غير ممكن ايضا لان الاجارة لا تكون الا بذكر المدة وذكر المدة يفسد البيع ح البيع الفاسد معهود بين
التجار والفاسد فايت الوصف لا الاصل واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع
لعدم المزاحمة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او لا يضع قدمه في دار فلان والمهجور شرعا كالمهجور
عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان
صباه اعلم انه اما ان لا يتعذر الحقيقة والمجاز وانه كثير او يتعذرا كما في هذه بنتي وهي معروفة النسب
او اكبر سنا منه او يتعذر المجاز دون الحقيقة كما في ذلك لسبب وارادة السبب كذكر الطلاق وارادة
العتق وكانت الحقيقة غير معقول المعنى فانه يتعذر المجاز دون الحقيقة او يتعذر الحقيقة دون المجاز
كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرامة او القدر فانه يقع على الثمر وما يطبخ في القدر لتعذر الحقيقة
بخلاف ما لو حلف لا ياكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة
قائمة فترجحت على المجاز وكذا اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة
وكل متعذر فهو مهجور ضرورة فلا تناقض وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه البئر انه لا يقع على الكرع وهو
حقيقة للتعذر ولذا لو اكل عين الدقيق او تكلف وكرع من البئر لم يحنث في الصحيح لانه لما انصرف اليمين الى المجاز
فلم يكن الحقيقة مرادة فلا يحنث ولهذا لو حلف ان لا ينكح فلانة فانه يقع على العقد ان كانت اجنبية
فان زنى بها لم يحنث لسقوط حقيقته والمهجور عرفا كالمتعذر حتى لو حلف ان لا يضع قدمه في دار
فلان ينصرف الى الدخول فيحنث كيف دخل لان الحقيقة مهجورة والمجاز متعارف فالمهجور شرعا
كالمهجور عرفا لانه لما كان مهجورا في الشرع فالظاهر انه لا يفعل لان العقل والدين مانعان عن
الاقدام عليه حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى جواب الخصم مجازا فيتناول الانكار والاقرار
باطلاقه باعتبار عموم المجاز لان الحقيقة مهجورة شرعا اذ الخصومة منازعة وهي حرام بقوله تعالى

ولا تنازعوا فانصرف الى الجواب لانها سببه فكان اطلاقه باسم السبب على المسبب واذا حلف
لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبي بمنع الكلام حرام شرعا لان الصبي
مظنة المرحمة قال عليه السلام ليس منا من لم يوقر كبيرنا ولم يرحم صغيرنا ولم يحمل على المنافي الوعيد
متعلق بترك الترحم وفي ترك التكلم ترك الترحم فصرنا الى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشريعة
كما صرنا اليه عند هجران الحقيقة عادة وطبيعة س عدم تقييد اليمين بالصبي باعتبار الصفة
في الحاضر لغو لا باعتبار ما ذكرت ولهذا لو حلف لا يكلم صبيا تقيد بزمان الصبا ح الصفة في الحاضر
انما تلغو اذا لم يكن داعية الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل هذا الحمل لان الممتنع من اكل لحم الحمل اكثر امتناعا
من لحم الكبش اما اذا كانت داعية اليها فتعتبر كما لو حلف ان لا ياكل من هذا الرطب وصفة الصبا داعية
الى اليمين طبعا لان الصبي لقلة عقله وسوء ادبه يهجر بمنع الكلام طبيعة فكان ينبغي ان تتقيد اليمين
بزمان الصبا كما في هذا الرطب وانما لم تتقيد لما ذكرنا لكن اليمين متى عقدت على ذات موصوفة بصفة
واعتبار تلك الصفة مهجور شرعا كما في هذا الصبي فان الذات قد دخلت في هذه اليمين بلفظ الاشارة
لم تتقيد اليمين بتلك الصفة بل يراد منه الذات ومتى عقدت قصدا على ما هو مهجور شرعا كما في صبيا
ولم يمكن اعتبار مجازه تنصرف اليمين الى الحقيقة وان كانت مهجورة شرعا الا ترى ان من حلف لا يزني يحنث
بالزنا ولو حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية لا يحنث به وانما يحنث بالعقد وان كانت مستعملة والمجاز
متعارفا فهي اولى عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب
من الفرات وهذا بناء على ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو
اكبر سنا منه هذا ابني علم ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند
ابي حنيفة وعندهما العمل بعموم المجاز اولى حتى اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها
دون ما يتخذ منها لان هذه الحقيقة مستعملة فان الحنطة تغلى وتقلى وتوكل فمنعت المصير الى المجاز
وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات فعنده يقع على الكرع
خاصة لان الشرب من الفرات حقيقة ان يضع فاه عليه ويشرب منه لان من لابتداء الغاية وعندهما
يقع على شرب ماء يجاور الفرات والنسبة لا تنقطع بالاواني ولان من شرب من نهر ياخذ من الفرات لا يحنث
لانقطاع النسبة فخرج عن عموم المجاز وهذا يرجع الى اصل وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم
دون الحكم عند ابي حنيفة فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى لان الخلف لا يزاحم
الاصل وان عم الخلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان اذ المصير الى المجاز عند تعذر
اعماله في حقيقته ولم يوجد وعندهما هو خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لانه يشمل
الحقيقة والمجاز فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى ويظهر نتيجة الخلاف في هذا وفي قوله لعبده وهو
اكبر سنا منه هذا ابني فانه يعتق عنده وعندهما لا يعتق لان الاصل لما صار مجازا عنه وخلفا لا بد
ان يكون متصورا لوجود بلا خلاف ولان المجاز خلف عن الحقيقة بلا خلاف وانما الخلاف في كيفية الخلافة

عية

حكم صح

فثمرة هذا الخلاف في حق الحكم أي إذا تعذر حكم الحقيقة بعارض يصار إلى المجاز لإثبات حكم حكم
الحقيقة خلفا عن حكم الحقيقة حتى لا يلغو الكلام لأن المقصود هو الحكم إذ الكلام موضوع له فاعتبار الخلفية
والأصالة فيما هو المقصود أولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهو العبارة ففي كل موضع انعقد الكلام
لإيجاب الحكم الأصلي وامتنع وجوده بعارض ينعقد لإيجاب الحكم الخلفي وفي كل موضع لم ينعقد للحكم
الأصلي لا ينعقد للحكم الخلفي ثم قوله هذا ابني لأكبر سنا منه لم ينعقد للحكم الأصلي وهو البنوة لاستحالته
فلا يجعل مجازا عن حكم حكم البنوة وهو الحرية كالغموس لما لم ينعقد للحكم الأصلي وهو البر لم ينعقد للحكم
الخلفي وهو الكفارة حتى لو كانت الحقيقة متصورة بأن كان أصغر سنا منه وهو ثابت النسب من غيره يصار
إلى إثبات حكم حكم الحقيقة وهو العتق خلفا عن حكم الحقيقة مجازا لأن الحقيقة ممكنة بأن كان ولد وقد
اشتهر نسبه من غيره إلا أنه امتنع إعماله للحكم بثبوت نسبه من الغير فجعل مجازا عن حكم حكم الحقيقة وهو الحرية
كما في الحلف على مس السماء فإنه ينعقد في حق الحلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الأصل وهو البر إذ مس السماء
متصور كالملائكة يصعدون السماء وكذا في قوله وهبت ابنتي منك وحكم الأصل متصور لاحتمال بيع الحرة
وهبتها كاحتمال مس السماء لأن تمليك الحر كان مشروعا فصلح مجازا عن حكم الحقيقة أما هذا فيستحيل قطعا
وقال أبو حنيفة الخلفية في حق التكلم أي التكلم بلفظ الحقيقة إذا أريد به الموضوع له أصل والتكلم
بهذا اللفظ إذا أريد به المجاز خلف لأن الحقيقة والمجاز وصفا اللفظ بالإجماع فكان اعتبار الخلفية
والأصالة في التكلم أولى لأنه يصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره بل هو في الحكم أصل ألا ترى أن الحكم لا يتغير
إذ الحرية لا تختلف وإنما يتغير العبارة بأن صارت مجازا مستعملة في غير الموضع الأصلي بعدما كانت حقيقة
ولو كان خلفا في الحكم لتغير الحكم به دون العبارة وإذا كانت الخلفية في التكلم فيحتاج إلى صحة التكلم في
الحقيقة حتى يصير عينه مجازا عنه عند التعذر سواء كان صالحا للحكم الأصلي أم لا كالاستثناء فإن من قال
لامرأته أنت طالق ألفا إلا تسعمائة وتسعة وتسعين تقع واحدة وإيجاب ما زاد على الثلث باطل حكما ومع
ذلك صح الاستثناء لأنه من حيث التكلم صحيح والاستثناء تصرف في التكلم وهنا التكلم صحيح لأنه
مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين وهو العتق من حين ملكه إذ
البنوة في المملوك تستلزم الحرية فصار مستعارا له بغير نية كالنكاح بلفظ الهبة صونا لكلام العاقل
عن الإلغاء حتى إذا لم يصح التكلم أصلا لغا ولم يصر مجازا عن الحقيقة في التكلم لأنه لم يصح تكلما بخلاف قوله
يا ابني لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فلما لم يكن المعنى مطلوبا لم يجز الاستعارة لتصحيح
معناه وهذا لأن المصير إلى المجاز فيما سبق لصيانة كلام العاقل عن الإلغاء والكلام هنا مصون بلا
إثبات المجاز لحصول المقصود وهو استحضار المنادى بخلاف قوله يا حر ويا عتيق فإنه يستوي نداؤه
وغيره لأنه وضع للتحرير فأقيم عينه مقام معناه فكان المعنى مطلوبا بكل حال فيتحقق على أي وجه
أضافه إلى المملوك ثم زعم بعضهم أن قوله هذا ابني مجاز عن قوله عتق علي من حين ملكته أو من قوله هذا حر
وليس كذلك لأن الحقيقة ممكنة فيه ولا خلاف فيه بل الحق أن قوله هذا ابني مجاز في الأكبر سنا منه لإثبات

٤٤

العتق عن قوله هذا ابني في هذا المحل من غير نظر إلى أنه صالح للحكم الأصلي أم لا عنده ولا يلزم أن
تحريره سلم قال في أثناء التقرير ألا يرى أن العبارة تتغير دون الحكم ولا نعني على هذا التقرير
أن العبارة تتغير من الحقيقة إلى المجاز فقوله هذا ابني في موضعه الأصلي حقيقة وفي الأكبر سنا منه
مجاز فتغيرت حيث استعمل في غير موضعه الأصلي بل وضحه أن قولك أسد للهيكل المخصوص مغاير لقولك
أسد لإنسان الشجاع إذ الأول حقيقة والثاني مجاز والمجاز غير الحقيقة ثم لأبي حنيفة رحمه الله في
تخريج هذا المجاز طريقان أحدهما أنه جعل هذا إقرارا منه بالحرية من حين ملكه أي صار قوله هذا الأكبر
سنا منه إقرارا بعتقه من حين ملكه لأن ما صرح به وهو البنوة سبب لحريته من حين ملكه والثاني أنه بمنزلة
التحرير ابتداء لأنه ذكر كلاما هو سبب للتحرير في ملكه وهو البنوة فكان هذا إنشاء عتق ولهذا لا
يصير أم ولد لأنه ليس لتحرير العبد ابتداء تأثير في إثبات أمومية الولد لأمه لأنه لا يملك إيجاب
ذلك الحق لها بعبارته ابتداء بل بفعل هو استيلاد ولهذا لو ورث رجلان عبدا ثم ادعى أحدهما أنه
ابنه ضمن لشريكه قيمة نصيبه إذا كان موسرا كما إذا أعتقه ولو لم يكن إعتاقا مبتدأ لما غرم لأنه لو ورث
ابنه مع غيره لا يضمن لشريكه لعدم الفعل منه فعلم أن ذلك كالتحرير المبتدأ منه والأول أصح لأنه ذكر في كتاب
الإكراه إذا أكره على أن يقول هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والإكراه إنما يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة
إنشاء العتق ووجوب الضمان في مسألة الدعوى بهذا الطريق أيضا وهو الإقرار بالحرية لا باعتبار
إنشاء التحرير فإنه لو قال عتق علي من حين ملكته يضمن لشريكه فكذا إذا قال هذا ابني لأن موجب قوله هذا
ابني عتقه من حين ملكه فلا ضرورة في جعله تحريرا مبتدأ وهو إنما أورد على هذا الطريق يصير مقرا بحق الأم
أيضا فيصير أم ولد له لأن كلامه كما جعل إقرارا بحرية الولد جعل إقرارا بأمومية الولد للأم لأن هذا
الحق يحتمل الإقرار وما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد و
قد يتعذر الحقيقة والمجاز معا إذا كان الحكم ممتنعا كقوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب و
تولد لمثله أو أكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك أبدا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله غير أنه إذا دام
على هذا اللفظ فالقاضي يفرق بينهما لا باعتبار أن هذا اللفظ يوجب الفرقة إذ لو كان كذلك لما
شرط الدوام كما في الرضاع ولكن لأنه لما دام على هذا ولا يقربها تثبت مظلومة معلقة فيفرق القاضي
بينهما نفيا للظلم وإنما قلنا بأنه تعذرت الحقيقة والمجاز هنا أما الحقيقة فظاهرة في الأكبر سنا
منه وفي الأصغر سنا منه تعذر إثبات الحقيقة مطلقا لثبوت النسب من الغير فلا يصدق في حقه
لأن إقرار المرء على غيره غير معتبر ولا تثبت في حق المقر خاصة أيضا كما في مسألة العبد المعروف نسبه
بناء على إقراره لأن القاضي كذبه فيه هنا لأنه إقرار على الغير لأنها تحرم عليه به فقام تكذيب القاضي
مقام رجوعه لأن تكذيب الشرع لا يكون أدنى من تكذيب نفسه والرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح
فكأنه رجع عن إقراره في حق نفسه لارتداد إقراره عند القاضي وعند الرجوع عن الإقرار لا يبقى
الإقرار فلم يثبت النسب مطلقا ولا في حقه بخلاف مسألة العبد لأنه ليس بإقرار على الغير لأن العبد

ابني صح

لا يتضرر بالحرية ومن يتضرر به لا يثبت في حقه وسوى الاب والرجوع عن العتق لا يصح فيعتق فعلم
لانه بانه تعذرت الحقيقة وتعذر العمل بالمجاز في الفصلين اي لاصغر سنا منه والاكبر سنا منه
وهو الطلاق المحرم ايضا لانه لا مناسبة بين الحرمة الثابتة بالبنتية ومن الحرمة الثابتة بالطلاق
بل بينهما منافاة لان الحرمة لو ثبتت بهذا الكلام تنافي النكاح والمحلية ولا ترتفع اصلا ولا
يصلح حقا من حقوق النكاح والحرمة الثابتة بالطلاق حق من حقوق النكاح لانه تملك بالنكاح
وترتفع بزوج فلم يجز استعارة قوله هذه بنتي للطلاق المحرم بخلاف قوله هذا ابني فان الحرية الثابتة
بهذا الكلام لا تنافي الملك لان عمله في الحقيقة عتقه من حين ملكه لا انتفاء الملك من الاصل وعمله في المجاز
عتقه من حين ملكه ايضا فصلح مجازا ولان الاصل ان الكلام اذا كان له حقيقة ولها حكم يصار الى اثبات حكم
تلك الحقيقة مجازا عند تعذر اثبات الحقيقة وقد امكن هذا العمل في هذا ابني ولم يمكن في هذه بنتي **فصل**
الحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما وكقوله
كل مملوك لي حر وعكسه الحلف باكل الفاكهة وبدلالة سياق النظم كقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا وبدلالة
معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وبدلالة محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع
عن امتي الخطأ والنسيان اعلم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون هو
المجاز وهو باطل بالاجماع او لا هذا ولا ذاك وهو يفضي الى ان لا يحصل الفهم في شيء من الالفاظ الا
بعد القرينة وهو باطل الا اذا دل الدليل فحينئذ يصار الى المجاز وتترك الحقيقة كما بينا اما الاول
فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء قال وصلى على دنها وارتسم ثم سمي بها هذه العبادة المعلومة مجازا
سواء كان فيها دعاء او لم يكن كصلوة الاخرس لما انها شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلوة لذكري
اي لتذكرني فيها وكل ذكر دعاء فان من قال الله اكبر صح ان يقال دعا الله والحج فهو في اللغة القصد
قال يحجون سب الزبرقان المزعفرا ثم صار اسما لعبادة معلومة مجازا لما فيها من نوع العزيمة والقصد
لقطع المسافات الشاقة للزيارة والعمرة فهي في الاصل للزيارة ثم صارت اسما لزيارة مخصوصة
بشرائطها وان كانا والزكوة منها فهي في الاصل النماء ثم صارت اسما لاداء طائفة من المال النامي
لوجه مخصوص من غير ان يسبق الى الافهام معنى النماء وانما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام
موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارفوا استعماله لشيء كان ذلك بحكم
الاستعمال كالحقيقة لوجود امارة الحقيقة وهي المبادرة الى الفهم ثم لما كان الاستعمال في الشرع كانت
حقيقة شرعية وان كان فيه وفي غيره كانت حقيقة عرفية وصار المعنى اللغوي مجازا عرفيا او شرعيا
حتى لو نذر صلوة او حجا او المشي الى بيت الله تعالى يلزمه العبادة المعلومة وان لم ينو والمشي الى بيت
الله تعالى غير الحج حقيقة ولكن مطلق اللفظ انصرف اليه للاستعمال فيه ولو قال لله علي ان اضرب
بثوبي حطيم الكعبة يلزمه التصدق بالثوب للاستعمال فيه وان كان اللفظ حقيقة في غيره ومن حلف
لا يشتري او لا ياكل راسا ينصرف يمينه الى ما يتعارف بيعه في الاسواق على حسب ما اختلفوا فيه

وسقط غيره وهو حقيقة بدلالة العادة ومن حلف لا ياكل بيضا اختص ببيض الدجاج والاوز
للاستعمال فيه عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور ومن حلف لا ياكل طبيخا فهو على ما يطبخ
من اللحم او شواء فهو على اللحم المشوي للعرف ولا يلزم انه يحنث باكل راس الغنم وهو حقيقة لانه
في موضعه لان الراس عام وقد سقط بعضه فصار مجازا عند البعض منهم الكرخي لان شرط العموم
الاستيعاب ولم يبق وشبيها به عند البعض لانه ليس من شرطه الاستيعاب عندهم واما الثاني
فعلى وجهين احدهما ان يكون الاسم منبئا عن كمال مسماه لغة ويكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور
فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما فانه لا يحنث باكل
لحم السمك بلا نية لان اللحم يتكامل بالدم لانه ينبئ عن الاشتداد يقال التحم الحرب اي اشتد
والتحمت الجراحة اي اشتدت وقويت والاشتداد يكون بالدم فما لا دم له يكون قاصرا ولا دم للسمك
لان الدموي لا يسكن بالماء وهو يعيش فيه ولهذا يحل بلا ذكوة ولو كان فيه دم لما حل لانها شرعت
لازالة الدماء المسفوحة فلكمال الاسم ونقصان في المسمى خرج عن مطلق اللفظ اذ لنا نص بمعاملة
الكامل في المسمى بمنزلة المجاز من الحقيقة وكقوله كل مملوك لي حر فانه لا يتناول المكاتب بلا نية لانه ليس
بمملوك مطلقا لكونه مالكا يدا وباعتبار لا يكون مملوكا فلم يتناوله مطلق اللفظ وكذا كل امرأة لي
طالق لا يتناول المبتوتة وان كانت في العدة بلا نية لزوال اصل ملك النكاح ولهذا حرم نظرها وان
بقي في بعض الاحكام ولهذا تمنع من الخروج والبروز وثانيهما على عكس الاول بان يكون الاسم منبئا
عن معنى القصور والتبعية وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول
اللفظ ذلك الفرد الكامل كما اذا حلف لا ياكل فاكهة فانه لا يحنث باكل الرطب والعنب والرمان
عند ابي حنيفة رحمه الله لان الفاكهة اسم للتوابع لانه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا
فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء لان ما يتعلق به قوام
البدن لا يسمى تنعما عرفا فكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم المتنعم والرطب
والعنب قد يصلحان للغذاء ويقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهو
من جملة التوابل واذا كان الاسم منبئا عن معنى القصور والتبعية فعند الاطلاق يتناول ما كان تابعا
من كل وجه وليس فيه جهة الاصالة بوجه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في المسمى وجهة الاصالة ثابتة في
هذه الاشياء فلا يتناولها مطلق الاسم وقالا يحنث باكل هذه الاشياء لانها من اعز الفواكه والتنعم
بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها اللفظ عند الاطلاق وكذا اذا حلف لا ياكل اداما فانه يقع عند
ابي حنيفة رحمه الله على ما يصطبغ به الخبز لانه اسم للتابع وحقيقة التبعية في الاختلاط ليكون قائما به وفي
ان لا يؤكل وحده فلا يتناول ما يؤكل مقصودا كاللحم والبيض والجبن وعند محمد رحمه الله يتناول ذلك
لكمال معنى المواءمة وهي الموافقة فيها فهي توافق الخبز وعن ابي يوسف روايتان واما الثالث فمثل قوله تعالى
لمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر تركت حقيقة الامر والتخيير بقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا وهذا الفن

حقيقة الامر لا يجاب عند الجمهور وعند البعض الندب او الاباحة والكفر غير واجب ولا مندوب
ولا مباح اذ لو كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما بين العقوبة سياق الاية دل ان حقيقة الامر
متروكة وكذا حقيقة التخيير يقتضي ان يكون المخير ماذونا فيما خير فيه ولا يكون مستوجبا للعقوبة
فذكر العقوبة عقيب التخيير آية ظاهرة على ان حقيقته غير مرادة انما المراد الانكار والتوبيخ
مجازا لانه ضد الامر اذ هو لشرع المامور به وهو له على اسمه وبين الضدين ملازمة من حيث المعاقبة
واستحالة خلو المحل عنهما واجتماعهما وتسمية الشيء باسم ضده من اقسام المجاز كقوله تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولو قال لرجل طلق امرأتي ان كنت رجلا او لئن
قدرت او اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا ولو قال له لي عليك الف درهم فقال
الا فلك على الف درهم ما ابعدك من ذلك لم يكن اقرارا ولو استامن حربي مسلما فقال له انت آمن
كان آمنا وان قال انت آمن ستعلم ما تلقى لم يكن امانا وان قال مسلم لحربي محصور انزل فنزل كان
آمنا وان قال انزل ان كنت رجلا فنزل لم يكن آمنا فصار الكلام للتوبيخ مجازا بدلالة سياق النظم
واما الرابع فمثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم اي ازعج واستخرج فانه لما لم يجز الامر من الله
تعالى بالمعصية والكفر لان الامر بالقبيح قبيح وقد قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء حمل على
الاقدار والامكان لان الامر لطلب وهو يستلزم الاقدار والامكان لان تكليف العاجز ممتنع
وقد امتنع هنا الموجب الاصلي فثبت اللازم ومثله يمين الفور بان قامت امراة لتخرج فقال لها زوجها
ان خرجت فانت طالق فرجعت وجلست ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق وكذا اذا قال لغيره تعال
تغد معي فقال والله لا تغدى ثم رجع الى بيته فتغدى لم يحنث لما ان غرض المتكلم بناء الجواب عليه
فيتقيد به والفور مصدر من فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سمي بها الحالة التي لا ريث فيها
ولا تعرج على شيء من صاحبها فقيل خرج من فوره كما تقول من ساعته واما الخامس فمثل قوله تعالى وما
يستوي الاعمى والبصير فظاهر هذا الكلام للعموم لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار التقدير لا يستوي
استواء والنكرة في النفي تعم وقد سقط ظاهره وهو حقيقته لان محل الكلام وهو المخبر عنه اي الاعمى و
البصير لا يحتمل العموم لانه يستويان في الوجود والعقل والانسانية وغير ذلك فوجب الاقتصار على
حكم خاص وهو ما دل عليه صيغة الكلام وهو التغاير في البصر وكذا كان التشبيه لا يوجب العموم حتى
لا يصح التمسك بقول عائشة رضي الله عنها وعن ابيها سارق امواتنا كسارق احيائنا في ايجاب القطع
على النباش لانتفاء المساواة بينهما من جميع الوجوه بالاجماع فكان المراد في حكم خاص وهو الاثم
الا ان يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا
واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا حتى يقتل المسلم بالذمي ويضمن المسلم اذا اتلف خمر الذمي او
خنزيره ودية الذمي تساوي دية المسلم لان المحل يحتمله ومما تركت الحقيقة لعدم محله قوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطا والنسيان فانه سقطت حقيقتهما لان المحل لا يحتمل الحقيقة

الاول انه لا يوجد العمل بدون النية عمله بكلمة انما المقتضية للحصر والثاني ارتفاع عين الخطا
والنسيان والعمل يتحقق بلا نية والخطا والنسيان واقعان والنبي عليه السلام معصوم عن الكذب
فصار ذكر العمل والخطا والنسيان مجازا عن حكمه فكانه عليه السلام قال حكم الاعمال بالنيات ورفع
حكم الخطا والنسيان والحكم نوعان احدهما الثواب والماثم وثانيهما الجواز والفساد وهما مختلفان لانه
قد يوجد الجواز ولا ثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم وهذا لان الجواز يتعلق بالركن والشرط والثواب
يتعلق بصحة العزيمة فان من توضا بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز الحكم
لعدم شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته وبعكسه لو صلى رياء وسمعة راعيا للاركان والشرائط يجوز
حكما ولا يستحق الثواب وحكم الماثم على هذا اي يتعلق الماثم بعزيمته وقصده وارتكاب المحظور حتى لو
جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصده في صلوته تفسد صلوته ولا ياثم واذا صارا مختلفين
صار الاسم بمنزلة المشترك فلا يصح ان يحتج به الا بدليل يقترن به فيصير كالماول حينئذ ولانه لما صار
كالمشترك لا عموم له وحكم الاخرة وهو الثواب والماثم مراد اجماعا فلم يبق الاخر مرادا فلم يصح التشبث
بالاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم
بالاكل مخطيا او نقول ابتداء الحكم يثبت اقتضاء فلا عموم له والتقريب ما مر والتحريم المضاف الى الاعيان
كقوله تعالى كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض اعلم ان بعض الناس ومنهم المعتزلة قالوا التحريم
المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلام حرمت الخمر
لعينها مجاز بدلالة محل الكلام اذ التحريم هو المنع وبالتحريم يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره والفعل
مقدوره فاما الاعيان فليست بمقدورة لنا اذا كانت معدومة فكيف وهي موجودة فدل ان المراد تحريم الفعل
اي نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر وقال الكرخي رحمه الله انه مجمل لا يصح التعلق بظاهره لانه لما
ثبت ان المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس اضمار البعض
اولى من البعض فاما ان يضمر الكل وهو محال لان الاضمار لاجل الحاجة لا يصح او يتوقف في الكل وهو المطلوب
ولنا ان التحريم اذا اضيف الى عين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فاني يكون مجازا اذ الفارق بين الحقيقة
والمجاز ان يكون للحقيقة لازمة ولا تنفى والمجاز غير لازم وينفى فلو جعلنا التحريم متعلقا بالفعل لم يكن
العين حراما فالحاصل ان التحريم نوعان تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كشرب عصير الغير
واكل مال الغير وتحريم يخرج المحل شرعا عن ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل فيه لعدم المحل ويصير
الفعل تابعا كالخمر فانه بالتحريم المضاف اليها لم يبق محلا للشرب شرعا وهذا كالنسخ فانه رفع الحكم ثم عدم
الفعل لعدم كونه مشروعا وهذا في غاية التحقق لتوكيد النفي اذ عدم الفعل باعتبار عدم محله اقوى من عدمه
مع بقاء المحل فمن جعل العين غير محرم وحرم الفعل حتى صار مشروعا باصله فقد حول الحرمة من محل اضيفت
اليه الى محل لم يضف اليه وهو غلط بين وقيل الخلاف بيننا وبين المعتزلة بناء على مسئلة خلق الافعال
فعند المعتزلة افعال العباد مخلوقة لهم لما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح فيرد عليهم الاعيان القبيحة

فقالوا لا يصح فيها فرد عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم يستدعى فعل المحرم فقالوا اضافة التحريم الى العين
مجاز وانما التحريم صفة الفعل واعلم ان المراد بقولنا فعل حرام اى منع عنا تحصيله واكتسابه وعين حرام
اى منع عنا تصرفاته **فصل فى المفردات** قيل المجاز اما ان يقع فى مفردات اللفظ فقط كاطلاق
لفظ الاسد على الشجاع او فى مركبها فقط وذا بان يستعمل كل واحد من الالفاظ المفردة فى موضوعه الاصلى
لكن التركيب لا يكون مطابقا لما فى الوجود كقوله اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشى وكل واحد
من الالفاظ المفردة التى فى هذا البيت مستعمل فى موضوعه الاصلى لكن اسناد اشاب الى كر الغداة غير
مطابق لما فى الواقع اذ الشيب يحصل بخلق الله تعالى لا بكر الغداة والمجاز فى المركب عقلى او فيهما كقولك
لمن تراه احيانى اكتحالى بطلعتك فانه استعمل لفظ الاحياء والاكتحال فى غير موضوعه الاصلى ثم نسب
الاحياء الى الاكتحال مع انه غير منتسب اليه وقيل لا مجاز فى التركيب فان ما يظن انه مجاز من جهة
الاسناد امكن جعله على المجاز فى المفرد فانه اذا حمل الاحياء على السرور والاكتحال على الروية صح المعنى
والاسناد باق على حقيقته وقيل اللفظ فى اول وضعه ليس بحقيقة ولا مجاز اذ شرطهما الاستعمال
بعد فحيث لا استعمال لا حقيقة ولا مجاز وكذا الاعلام لانها غير مستعملة فيما وضعت له لغة ولم ينقل
عنه لعلاقة والاكثر على انها يجريان فيها وقيل المجاز اولى من الاشتراك لانه اكثر ولانه يفيد المراد
وجدت القرينة اولا لانه لو وجدت القرينة حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة والمشترك لا يفيد اصلا عند
عدم القرينة **فصل فى حروف المعانى** ويتصل بما ذكرنا حروف المعانى فانها تنقسم الى الحقيقة والمجاز
وبعض المسائل مبنى عليها فلا بد من ذكرها وانما سميت حروف المعانى لانها توصل معانى الافعال الى
الاسماء اذ لو لم يكن من والى فى قولك خرجت من البصرة الى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهائه وبهذا تمتاز
عن حروف التهجى وحروف العطف اكثرها وقوعا فوجبت البداية بها فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة
ولا ترتيب وبه قال سيبويه وجميع نحاة البصرة والكوفة وقال بعض اصحابنا انها للمقارنة وقيل انها
للترتيب وهو يحكى عن الشافعى ولهذا جعل الترتيب شرطا فى الوضوء لانه يرى عطفه على الوجوه بالواو
واحتجوا بقوله عليه السلام ابدوا بما بدا الله تعالى به يريد به قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فلو لم
يكن الواو للترتيب لما قال هكذا وقوله تعالى اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام لمن قال من اطاع الله
ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى
ولو كان الواو للجمع المطلق لما افترق الحال بين ما علمه الرسول عليه السلام وبين ما قاله ذلك القائل
وقول عمر رضى الله عنه لمن انشد كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام على الشيب
وهذا يدل على ان التاخير فى اللفظ يدل على التاخير فى الرتبة وقول الصحابة لابن عباس رضى الله عنهم لم تامرنا
بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهم كانوا فصحاء العرب فثبت انهم فهموا من
الواو الترتيب ولكنا نقول هذا حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب والتامل فى موضع كلامهم كما لو
وقعت الحاجة الى معرفة حكم شرعى كان طريقه الرجوع الى الكتاب والسنة والتامل فى اصول الشرع وعند الاستقراء

والتامل فى مواضع كلامهم تبين ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب اما الاول فلان العرب تقول جاءنى زيد
وعمرو فيفهم من هذا الاخبار اجتماعهما فى المجىء من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان للترتيب لما صدق
فى خبره اذا جاءا معا او جاء عمرو اولا ولما صح ان تقول وعمرو بعده او قبله لانه حينئذ يكون تكرارا او تناقضا
وليس كذلك ولتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وعكسه فى الاعراف لاتحاد القصة
ولما استعمل حيث لا ترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو اذ لا يصح تقاتل زيد فعمرو او ثم عمرو والاصل فى الكلام
الحقيقة فوجب ان يكون حقيقة فى غير الترتيب ويلزم من ذلك ان لا يكون حقيقة فى الترتيب دفعا للاشتراك
ولفهم الترتيب فى قول السيد اشتر اللحم والخبز وفى قوله تعالى واسجدى واركعى وليس كذلك بل الشريعة
تقديم الركوع فدل ان ما تلونا وما تلوا تقتضى تحصيل الركنين بحسب الترتيب عرف بدليل اخر واما امر
ابن عباس اياهم بتقديم العمرة ادل على عدم الترتيب من سوالهم اياه على ثبوته وقال اهل اللغة الواو
العطف فى الاسماء المختلفة كالواو للجمع فى الاسماء المتماثلة فانهم لما لم يقدروا على جمع الاسماء المختلفة
بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف والثانى لا يفيد الترتيب فكذا الاول وقالوا لا تاكل السمك وتشرب
اللبن واراد به الجمع بينهما دون الترتيب كقوله لا تنه عن خلق وتاتى مثله ولو وضع الفاء هنا مكان
الواو ونحوه ان يقول فتشرب اللبن او فتاتى مثله لم يستقم الكلام لان الغرض هنا الجمع بين هذين الفعلين
لا الترتيب فى الوجود ولو كان الترتيب موجب الواو لم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه لانه للترتيب
بالاجماع ولتاخر وقوع الطلاق الى وجود الدخول لو قال لامراته ان دخلت الدار وانت طالق ولم يقع
فى الحال كما تاخر ان لو ذكر بالفاء اذ لو كان للترتيب لكان بمنزلة الفاء ولصلح للجزاء كالفاء واما الثانى
فلان الاصل فى الاسماء والافعال والحروف ان يكون كل لفظ وضع لمعنى خاص ينفرد به واما الاشتراك
فانما يثبت لغفلة من الواضع او عدم وقوفه عليه او بان يكون غرضه الابهام وهذا اذا كان الواضع حكيما من
العرب اما لو كان الواضع قديما فالاشتراك للابتلاء كما فى المجمل والمتشابه وكذلك الترادف خلاف الاصل
ثم انهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب وثم للترتيب مع التراخى ومع للقران فلو كان الواو للترتيب او
للقران لتكررت الدلالة وذا ليس باصل ولكن لما كان الواو اصلا فى باب العطف كان ذلك دليلا على انه
وضع لمطلق العطف ثم يتنوع هذا العطف انواعا ولكل نوع منه حرف خاص فكان كالمفرد وغيره
كالمركب والمفرد اصل وهذا كالانسان والتمر فانه اسم مطلق ثم يتنوع انواعا ولكل نوع اسم خاص
ونظيره الرقبة فانها مطلقة غير عامة ولا مجملة لتفرد حقيقتها ولا دلالة فيها على التقييد بوصف فكذا
الواو للعطف المطلق ولا دلالة له على القران او الترتيب او التراخى وان لم يكن فى الخارج الا على احد
هذه الصفات س الترتيب بصفة التعقيب وضع له الفاء وبصفة التراخى وضع له ثم ومطلق
الترتيب وهو القدر المشترك بين هذين النوعين يفتقر الى لفظ وضع له وما ذاك الا الواو ج ما ذكرنا
وهو مطلق العطف اعم والحاجة الى التعبير عن المعنى الاعم اشد من الحاجة الى التعبير عن المعنى الاخص
لان الحاجة الى ذكر الاخص تستلزم الحاجة الى ذكر الاعم ولا ينعكس على ان بعد وضع لمطلق الترتيب لا

قلنا ان حكم النص في آية الوضوء تحصيل غسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس من غير تعرض للقران
او ترتيب وانما كان الترتيب بفعله عليه السلام فيتعلق صفة الكمال بمراعاة الترتيب دون اصله
وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة
رحمه الله اذا دخلت الدار وتطلق ثلاثا عندهما لا باعتبار انه للقران عندهما وعنده للترتيب كما زعم
بعض مشايخنا بل لان موجب هذا الكلام عنده الافتراق فلا يتغير بالواو وبيانه ان الاول تعلق
بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين فلا يتغير هذا الترتيب الثابت حسا
بالواو لانه لا تعرض للقران فعند وجود الشرط ينزل ما علق كما علق وقد علقهن مرتبا فتعلقن مرتبا
فينزلن كذلك لان الوقوع حكم التعليق والتعلق حكم التعليق ومن ضرورة الترتيب في الوقوع ان لا يقع
الا واحدة لانها بانت بالاول لا الى عدة فصار كالتنجيز وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو
بيانه ان موجب الواو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه اذا كان
المعطوف ناقصا ومن ضرورة المشاركة ان يتعلق كل طلاق بالدخول بلا واسطة وعند الدخول
ينزلن جملة والترتيب انما حصل في التكلم بالطلاق وبما سيصير طلاقا عند الشرط وذلك لا
يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وتخللت بينهما ايام فان الترتيب لا يجب به
بل اذا وجد الشرط وهو يصلح شرطا لكل بان كلها انحلت الايمان جميعا في حالة واحدة واذا كان
موجب الكلام الاجتماع فلا يتغير بالواو لانها لا يتعرض للترتيب ولا تترك المقيد وهو الاجتماع
الثابت بنفس الكلام بالمطلق وهو الواو واذا قدم الاجزية واخر الشرط بان قال لغير الموطوءة
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فقد اتحد حال التعليق فاذا دخلت تطلق ثلاثا لان
الاصل انه متى ذكر في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف اوله على اخره كما في الاستثناء واذا توقف اوله
على اخره تعلق الكل بالشرط جملة فصار حال التعليق واحدا فلم يترك الاجتماع والاتحاد بالواو
لانه مطلق بخلاف ما اذا قدم الشرط فانه ليس في اخر الكلام ما يغير اوله بل تعلق كل طلاق به كما ذكر
اولا وثانيا وثالثا فجاء الترتيب ضرورة وقد شرحت الوجهين مستوفى في الكافي واذا قال لغير المدخول
بها انت طالق وطالق انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولايته
لفوات محل التصرف وهذه المسئلة توهم انه للترتيب فازال الوهم بان عدم وقوع الثاني والثالث
باعتبار ان الاول اذا وقع لصدوره من الاهل مضافا الى المحل وليس في الكلام ما يدل على القران
ولا في اخره ما يغير اوله فلم يتوقف الاول على الثاني والثالث فبانت بالاول ولغا الثاني والثالث
لعدم محل الوقوع لا لفساد في التكلم ومالك وزفر اوقع الثلث هنا وجعله للقران واعتبره بما اذا اخر
الشرط عن الاجزية فهو محجوج عليه بما بينا واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم
قال المولى هذه حرة وهذه حرة متصلة بواو العطف انما بطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين
ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذا يوهم انه للترتيب وليس كذلك ولكن صدر الكلام

انما يتوقف على الاخر اذا كان في اخره ما يغير اوله ولم يوجد هنا في اخره ما يغير اوله لان عتق الثانية ان ضم
الى الاولى لا يتغير نكاح الاولى فلا يتوقف الاول واذا لم يتوقف عتق الاولى قبل التكلم بالثانية لصدور
التصرف من الاهل في المحل لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية لان الامة ليست من
المحللات مضمومة الى الحرة فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها واذا بطل التوقف لم يصح التدارك من
بعد لفوات المحل في حكم التوقف واذا زوج رجل اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فقال
اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا ولو اجازهما متفرقا بطل الثاني وهذا يوهم
انه للقران وليس كذلك لان صدر الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله كما في الشرط والاستثناء
وقد وجد هنا في اخر كلامه ما يغير موجب اوله فان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل
به اخره سلب عنه الجواز فانه في اخر كلامه يثبت الجمع بين الاختين نكاحا واذا يبطل نكاحهما فتوقف
على اخره هذا لا لان القران والعطف فبطله كانه قال اجزتهما واذا مات رجل وترك ثلثة اعبد قيمتهم
سواء وابنا فقال الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا متصلا عتق من كل واحد ثلثه كما
لو قال اعتقهم وان قال اعتق هذا وسكت ثم قال وهذا وسكت ثم قال وهذا عتق كل الاول
ونصف الثاني وثلث الثالث لانه اقر للاول بالعتق ولا مزاحم له وهو يخرج من الثلث فعتق كله
وحين اقر للثاني فقد اقر بان الثلث وهو عتق رقبة بين الاول والثاني نصفان لكن الرجوع عن
الاول في النصف لا يصح واثبات النصف للثاني يصح فيعتق منه نصفه وحين اقر للثالث
فقد زعم ان الثلث وهو عتق رقبة بينهم اثلاثا لكن الرجوع في حق الاول والثاني لا يصح واثبات الثلث
للثالث يصح فيعتق منه ثلثه وهذا يوهم انه للقران وليس كذلك ولكن لما وجد في اخر كلامه ما يغير
اوله توقف اوله على اخره وهذا لان موجب صدر الكلام عتق الاول بلا سعاية فاذا انضم اخره
الى اوله تغير حكم الصدر عن عتق الى رق عند ابي حنيفة رحمه الله لان المستسعى كالمكاتب عنده و
هو عبد وعندهما يتغير عن براءة الى شغل بدين السعاية فلذا توقف اوله على اخره ولهذا قلنا
ان قول محمد رحمه الله في الجامع الصغير وينوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب
ترتيبا بدليل انه ذكر في كتاب الصلوة من لا صلى وينوي من عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء
اذ لو كان مراده الترتيب لكان متناقضا بل المراد انه يجمعهم في نيته وكذلك قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله لا يوجب ترتيبا لان في النص بيان انهما من شعائر الله ولا يتصور فيه الترتيب
لان الترتيب انما يكون في الفعل والسعي بين الصفا والمروة انما ثبت بقوله تعالى ان يطوف بهما
غير ان السعي لا ينفك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على زيادة العناية بالمقدم فيصلح به نوع
صالحة للترجيح فترجح به وصار الترتيب واجبا بفعله لا بالنص وانما قال عليه السلام ابدؤا بما
بدا الله تعالى على وجه التقريب الى الافهام لا لبيان ان الواو يوجب الترتيب فان الذي يسبق
الى الافهام في المخاطبات ان التقديم يدل على قوة المقدم الا ترى ان اصحابنا قالوا فيمن اوصى بقرب

لا يسع لنا الثلث يبدأ بما بدأ به الموصي إذا استوت في صفة اللزوم لأن البداية يدل على زيادة
العناية وعليه يحمل قول عمر رضي الله عنه لأن يكون المقدم في الفضيلة مقدما في الذكر وكذا إذا أفرد ذكر الله
تعالى أدخل في التعظيم فلذا أنكر عليه السلام قول ومن عصاهما وقول بخريه سلام فأما قول الرجل
لفلان علي مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس يبتني على حكم العطف بل على أصل آخر
يذكره في باب البيان لأن البيان وإن كان العطف موجودة في هذه الفصول وقد اختلف أصحابنا حتى صارت المائة
دراهم في قوله مائة ودرهم وما صارت المائة أثوابا وكذا في غيره فأورد البيان لأن الاختلاف ليس من فضيلة
العطف بل لأصل آخر وهو أن العطف جعل بيانا لأنه دل في قوله مائة ودرهم ولم يصر بيانا في غيره لما تقرر
في بابه إن شاء الله تعالى وقد يكون الواو للحال لأن الحال يجامع ذا الحال لأنه صفته في الحقيقة فيكون مجامعا له
فيناسب معنى الواو لأنه لمطلق الجمع فاشتركا في وصف الجمع ولهذا الواو ولما كان لمطلق العطف احتمل أن يكون
بطريق الاجتماع لأنه نوعه كالرقبة يحتمل أن يقع على الهندي لأنه نوعها فجاز أن يراد بالواو الحال المقتضية
للجمع عند الاحتمال ومنه قوله تعالى حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها أي إذا جاؤوها وأبوابها مفتوحة فقيل
أبواب جهنم لا تفتح إلا عند دخول أهلها فيها وأما أبواب الجنة فتتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن
مفتحة لهم الأبواب فلذلك جيء بالواو كأنه قال حتى إذا جاؤوها وقد فتحت أبوابها وهذا لأن في بيان الإنعام
لأهل الإسلام واللائق بكرم الكريم أن تكون أبواب دار التي هي مظنة التعظيم والتبجيل مفتوحة حال
الوصول وأبواب دار التي هي موضع التعذيب والتنكيل غير مفتوحة اللهم ارزقنا بكرمك توفيق عمل يزلفنا
إلى دار الكرامة والرضوان وجنبنا عن عمل يدخلنا منازل أهل الغواية والطغيان كقوله لعبده أد إلي ألفا
وأنت حر حتى لا يعتق إلا بالأداء لأن الواو للحال فقد جعل الحرية حال الأداء فلا تسبق الأداء لأن
الصفة لا تسبق الموصوف ولو قيل للحربي انزل وأنت آمن لم يأمن حتى ينزل لأن الواو للحال وقد يكون الواو
لعطف الجملة لا كما زعم البعض أنه للتنظيم أو للابتداء فلا يجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا
وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لأن الشركة في الخبر إنما كانت لافتقار المعطوف إليه فإذا كان تاما
فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا إن المعطوف يشارك المعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه بعينه
لأن الاشتراك إنما يثبت لضرورة افتقار الثاني والضرورة ترتفع في اشتراكه فيما تم به الأول بعينه حتى إذا
قال إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق إن الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به
كأنه أعاد الشرط إذ لو لم يتعلق بعين ذلك الشرط وجعل كأنه أعاد الشرط صار كأنه قال وطالق إن دخلت يعني
الدار فيقع تطليقتان عند أبي حنيفة رحمه الله إذا لم يكن موطوءة ويرتفع الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه
رحمهم الله لأن حينئذ يتعلق كل طلاق بالشرط بلا واسطة فيقع ثلاث تطليقات في المسألة المتقدمة و
تطليقتان هنا بالاتفاق وحيث وقفت عليها وأحطت عن في المسألتين علم أن الثاني يتعلق بعين ذلك
الشرط وإنما يصار إلى الاستبداد لضرورة استحالة الاشتراك في الخبر كقولك جاءني زيد وعمرو حتى يختص الأول
بمجيء على حدة لأن الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور لأنه عرض لا يقبل ذلك فلهذه الضرورة أفرد بالثاني

مثل الخبر الأول وقوله فلانة طالق وفلانة فإنه يقع على الثانية غير ما وقع على الأولى لأن الاشتراك بينهما
في تطليقة واحدة لا يتحقق فأما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر فالأول موصول كقوله لفلان
علي ألف ولفلان فإن الألف الواحد بينهما نصفان لإمكان الاشتراك فصار الثاني أي الاستبداد وإن كان
المعطوف بخبر على حدة ضروريا دون الأول وهو مشاركة المعطوف المعطوف عليه فيما تم به الأول بعينه أصليا
ومن عطف الجملة قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون في بيان حكم القاذف وقوله تعالى ويمح الله الباطل
والراسخون في العلم عند من يقف وهو قولنا وسنحقق آية القذف على وجه لم يبق لمنصف مقال ولا
لمنازع جدال إن شاء الله تعالى وقالوا في قوله أنت طالق وأنت مريضة أو وأنت تصلين أو مصلية إنه لعطف
الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على احتمال الحال حتى إذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلاة
ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء لأنه خلاف الظاهر وقالوا في قوله خذ هذا المال مضاربة
واعمل به في البز إنه لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يصير مشورة ويبقى المضاربة عامة في وجوه
التجارات ولا يتقيد تصرفه في البز وكذا في قولها طلقني ولك ألف العطف للجملة عند أبي حنيفة رحمه الله حتى
إذا طلقها لم يجب له شيء وقالا إن الواو للحال بدلالة حال المعاوضة إذ الخلع عقد معاوضة فيصير شرطا
وبدلا فيجب الألف عليها إذا طلقها فكأنها قالت طلقني في حال يكون لك علي ألف كما قلنا في قوله انزل
وأنت آمن وأد إلي ألفا وأنت حر ولأن الحال لما كانت حال معاوضة استعير الواو للباء كما استعير في باب
القسم كقوله احمل هذا المتاع إلى منزلي ولك درهم فإنه محمول على الباء أي بدرهم وهذا بخلاف قوله واعمل به في
البز فإنه لا معنى للباء هنا فإنه لا يستقيم أن يقول خذ هذا المال مضاربة بأعمل به في البز ولا يمكن حمله على
الحال كما حملناه على الحال في مسألة الخلع لدلالة المعاوضة لأنه لم يوجد دلالة المعاوضة هنا لأنه ليس
موضع المعاوضة لما عرف أن المضارب هنا أمين أولا وإذا عمل يكون وكيلا وإذا ربح يكون شريكا وإذا خالف
يكون ضمينا فلم يصلح الواو للحال وكذا في قوله أنت طالق وأنت مريضة لا معنى للباء هنا وليست الحال حال
معاوضة فحمل على عطف الجملة وأبو حنيفة رحمه الله يقول الواو للعطف حقيقة وإنما يعدل عنها إلى الحال
بدلالة المعاوضة كما في مسألة الإجارة ولا يصلح المعاوضة هنا دلالة لأنها في الطلاق زائد فإن الطلاق
في الغالب يكون بغير عوض ومعنى دخول العوض كان يمينا في جانب الزوج حتى لا يمكنه أن يرجع عنه قبل قبولها
ولو كان العوض أمرا أصليا فيه لما تغير بالعوض فلا يجوز ترك الحقيقة بدلالة هي من الزوائد بخلاف الإجارة
لأنها معاوضة أصلية لم تشرع إلا بالبدل كسائر البيوع وإنما جعل الواو للحال في قوله أد إلي ألفا وأنت
حر لأن صدر الكلام غير مفيد إلا شرطا للتحرير لأن قوله أد إلي ألفا لا يصلح ضريبة لأن الضريبة لم تجر بهذا
القدر عرفا فإنها لا تزيد في الشهر على ثلاثين أو عشرين ولا يأمر بأداء الألف من غير عقد على الضريبة واصطلاح
عليها دليل دال وأثر بين على أنه شرط للتحرير وقوله انزل وأنت آمن لأن فيه دليلا على أنه للحال لأن الأمان
إنما يراد به إعلاء الدين بالنزول على أمان لأنه إنما يؤمن فيحصل هذا المقصود بالوقوف على محاسن الإسلام و
مشاهدة أعلام الدين فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول أما قوله أنت طالق وأنت مريضة

فصار الكلام ههنا مفيدا بنفسه وقوله وانت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لا لفظا ولا حالة يشهد بانه لا يطلقها في حال مرضها لان مرضها سبب التعطف والترحم ولكنه يحتمل ذلك لما انه لا يمتنع بها فانما يطلقها تضجرا وتوحشا منها فلا اعتبارا لظاهر لا يصدق قضاء ولكونه يحتمله صحت نيته ديانة والاصل في المضاربة الاطلاق والعموم في التصرف لان الغرض حصول الربح ومع ان العمل وذا انما يحصل به فلا دلالة في قوله خذ هذا المال مضاربة على جعل الثاني وهو قوله واعمل به في البز حالا مع انه لا يصلح للحال ومع ان العمل معدوم وقت قوله خذ هذا المال مضاربة فلم يجعل الواو للحال بل للعطف والمشورة وقول لخزانه سلام ولكن الف ليست بصيغة للحال لان الحال فعل او اسم فاعل واما قوله اد الى الفا وانت حر فصيغته للحال عندي مشكل لان الحال لا يختص بالفعل او اسم الفاعل ثم قال بعض الناس الحال لا يكون باسماء الجوامد لكنه غلط فقد حكى سيبويه هذا خاتمك حديدا فنصب الحديد على الحال وان لم يكن مشتقا على انه ههنا في الجملة التي يقع حالا ولم يشترط فيها امر من ذلك وكيف يقال ذلك والحال هي الجملة باسرها والفاعل جزء منها الا ان يقال انه في الاغلب كذلك في المفرد لكنه لا يجديه نفعا لان الكلام في الجملة وقوله هو ليس باسم فاعل وان كان آخرا اسم فاعل الا ان يحوم حول التاويل ونقول معناه خالص لمن يتصرف لانه يجوز التاويل في ذلك الف والحق ان نقول لما احتمل واحتمل فلا يجب المال بالشك لان الاصل في الذمم البراءة والحرية غير ثابتة قبل الاداء فلا تثبت بالشك ولان ما لم يكن ثابتا قبل النزول فلا يثبت بالشك وبين المضاربة على العموم والاطلاق فلا تتقيد بالشك ولان الاصل في التصرف التنجيز فلا يتعلق الطلاق بالمرض او الصلوة بالشك والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان ولا لطف وهذا لان وضع العطف بنفسه على حروفه فلا بد لان يكون الفاء مختصا بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب باجماع اهل اللغة ولهذا تستعمل الفاء في الجزاء لان الجزاء يكون عقيب الشرط بلا فصل فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ وفي الوالي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فدخلت تقع على الترتيب فتبين بالاولى ولا تقع الثانية عندهم ويقال اخذت لك ثوبا بعشرة فصاعدا اي كان الثمن كذلك فازداد الثمن صاعدا مرتفعا وتستعمل في احكام العلل كما يقال جاء الشتاء فتاهب لان الحكم يترتب على العلة فاذا قال الآخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر كان قبولا للبيع اي يجعل قابلا ثم معتقا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول فكانه قال قبلت ثم قال فهو حر ولو قال هو حر او وهو حر لم يجز البيع وكان ردا للايجاب لا قبولا للبيع فلا يعتق ولو قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا ضمن الخياط لان الفاء للوصل والتعقيب فكانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه فقطعه ولو قال فان كفاني قميصا فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كذا ههنا بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا

فانه لا يضمن لوجود الاذن مطلقا ويقال ضربته فاوجعته اي بذلك الضرب واطعمته فاشبعته اي بذلك الطعام وقال عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بذلك الشراء فدل ذلك على ان كونه معتقا حكم الشراء بواسطة الملك وهذا لان الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة وقد دخل على العتق فيكون حكم الشراء ضرورة غير انه يكون معتقا بواسطة الملك لان الشراء موجب للملك ولا عتاق فيه لانه فلا يصلح حكما للشراء لكن الشراء حكمه الملك والملك في القريب علة العتق فكان العتق حكم الشراء بواسطة الملك والحكم كما يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة وقد تدخل الفاء على العلل اذا كان مما يدوم وكان ينبغي ان لا يجوز دخولها عليها لان الفاء للتعقيب فيقتضي تعقيب ما دخل عليه الفاء وتعقب العلة عن الحكم مستحيل لانها مؤثرة والحكم اثرها فكيف يتقدم الحكم على علته او كيف يتاخر المؤثر عن اثره ولكن الشرط ان يكون العلة مما يدوم حتى يكون بعد الحكم فلا يلغو حرف الفاء كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم وبعده ايضا كقوله اد الى الفا فانت حر اي اد الى الفا لانك حر فيعتق للحال وان لم يؤد لان وصف الحرية ممتد فاشبه المرتب وقوله انزل فانت آمن فانه كان آمنا نزل او لم ينزل لان معنى كلامه انزل لانك آمن والامان ممتد وانما لم يضمن حرف الشرط حتى يكون الفاء في قوله فانت حر فانت آمن حرف جزاء ويكون داخلا في محله لان الكلام صحيح بدون الاضمار ولا اضمار من غير ضرورة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وتستعار بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم حتى يلزمه درهمان لانه لما تعذر اعتبار حقيقته وهو الترتيب اذ لا ترتيب في الواجب فلا يقال هذا الدرهم اول وهذا آخر كما في اليوم الجمعة وانما يقال هذا وجب اولا وهذا آخرا كما يقال هذا دخل اولا وذا آخرا فيجعل مجازا عن الواو وكانه قال درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه الله يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب لغو فتعذر اعتبار موجبه فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الاول ويضمر المبتدا اي فهو درهم كقول الحطيئة يريد ان يعربه فيعجمه رفع يعجمه لانه استانف ولم يعطفه على الاول والا لا والشعر لا يستطيعه من يظلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه زلت به الى الحضيض قدمه يريد ان يعربه الى اخره اي يريد ان يعرب شعره فيخرجه معجما ولو نصب لفسد المعنى الا ان هذا لا يصح لان الفاء للعطف فلا بد من اعتباره بحسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه فلا بد ان يكون الدرهم الثاني غير الاول فيلزمه درهمان ضرورة العطف واستعير لمعنى الواو لتعذر الترتيب او يصرف الترتيب الى الوجوب لا الى الواجب ليكون معنى الترتيب مرعيا فيبقى على حقيقته وثم للعطف على سبيل التراخي ليختص بمعنى هو موضوع له حقيقة ثم قال ابو حنيفة رحمه الله هو بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قوله بعد الاول رعاية لكمال معنى التراخي اذ لو كان معنى التراخي في الوجود دون التكلم لكان معنى التراخي فيه موجودا من وجه دون وجه فقلنا بثبوت التراخي فيهما ليكمل معنى التراخي وعندهما التراخي في الحكم والوجود مع الوصل في التكلم رعاية لمعنى العطف فيه وهذا لان الكلام متصل حقيقة فلا معنى لانفصاله حتى اذا قال لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول ولو سكت على الاول حقيقة يلغو ما بعده كذا ههنا ولو قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ويقع الثاني ويلغو الثالث عنده وانما يقع الثاني وان لم يكن مقيدا لان قوله ثم طالق لا يفيد شيئا الا باخراج

المبتدأ تصحيحا للكلام كأنه قال ثم أنت طالق وقد دل عليه ذكره قبله ولم يرد الشرط لأن الأول لغو الكلام صحيح بدونه وتعين الغاء الثالث لبطلان المحلية عنده وهذا كما لو قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق فان الأول يتعلق بالشرط والثاني ينزل في الحال والثالث يلغو كذا في شرح الطحاوي وقالا يتعلقن جميعا وينزلن على الترتيب أي عندهما يتعلق الطلقات بالدخول في المسئلتين أعني تأخير الشرط وتقديمه وينزلن على الترتيب لأن ثم للعطف على التراخي فلاعتبار معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولاعتبار التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط فاذا لم تكن مدخولة بها عند وجود الشرط يقع واحدة في الفصلين واذا كانت مدخولة بها يقعن فيهما ولو كانت مدخولة بها عند التعليق وأخر الشرط يقع الأول والثاني في الحال لوجود المحلية ويتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الأول ووقع الثاني والثالث وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلق الكل فيهما وتطلق ثلاثا عند الدخول وثم يجيء بمعنى الواو مجازا للمجاورة التي بينهما اذ كل واحد منهما للجمع بين المعطوف والمعطوف عليه قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا أي وكان من الذين آمنوا لأنه لو بقي ثم على حقيقته لكان الايمان متراخيا عن العمل فلم يكن لذلك العمل عبرة فلا يكون سببا للثواب لأن عمل الكافر غير معتد به اذ الايمان مقدم كل عبادة وأصل كل طاعة وقال تعالى واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون أي والله لأنه لا يمكن حقيقته لأنها تؤدي الى ان يكون شهيدا بعد ان لم يكن وهو ممتنع لأنه ليس بمحل للحوادث وفي قوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير منه استعير بمعنى الواو ليكون عمله بحقيقة الأمر الذي يدل عليه الرواية الأخرى وهو قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه فثم هنا محمول على حقيقته لوجوب التكفير بعد الحنث وكان العمل بحقيقة ثم وموجب الأمر ممكنا بخلاف الرواية الأولى لأنا لو عملنا بحقيقة ثم لا يمكن العمل بحقيقة الأمر وهو قوله فليكفر اذ التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا وان جاز عنده فتعين المجاز في ثم دون الأمر تحقيقا لما هو المقصود وهو الأمر بالتكفير اذ الكلام سيق له ولأن الكفارة في الكتاب واجبة فيكون ذكرها الرسول عليه السلام محمولا على الوجوب ليخرج شرعه على وفق الكتاب لأنه بعث للتبيين والواو لمطلق الجمع لا للترتيب وعرف الترتيب بالرواية الأخرى ولأن ثم ليس بمحمول على حقيقته اجماعا أما عندنا فظاهر وكذا عنده لأنه اذا كفر قبل الحنث ثم فعل المحلوف عليه عقيبه من غير تراخ يجوز ولأن التكفير بالصوم لا يجوز عنده قبل الحنث وهو ترك اطلاق التكفير فكان فيما ذهب اليه ترك العمل بالحقيقتين من غير ضرورة وفيما ذهبنا اليه ترك العمل بحقيقة ثم للضرورة والعمل بحقيقة الأمر الذي هو المقصود بسوق الحديث أولى واذا صح ان يستعار ثم لمعنى الواو فأولى ان يصح استعارة الفاء بمعنى الواو كما بينا في قوله على درهم فدرهم وهذا لأن جواز الواو بالفاء أقرب منه بثم لأن الواو للجمع والفاء للوصل وثم للتراخي وفيه قطع فكان معنى الواو في الفاء أتم فكان أقرب ثم لما صح استعارة ثم للواو مع بعدها عن الواو فلأن

يصح استعارة الفاء للواو مع قرب الفاء الى الواو أولى ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ان هذا على الاختلاف في مثل ما اختلفوا في الواو وهي اذا دخلت الدار فتطلق ثلاثا عندهما كما في الواو وعنده تطلق واحدة ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق قبل الدخول بها لم يقع الثلاث بالدخول اتفاقا بل يقع واحدة عندهم فعلم ان جواز الفاء بالواو أقرب من ثم الا ان الحقيقة أولى فلذلك اخترنا الاتفاق في هذا أي في العطف بالفاء يقع واحدة على قول الكل عند تقدم الشرط لأن حرف الفاء للتعقيب فكان تنصيصا على الترتيب وهو اختيار الفقيه أبي الليث رحمه الله والأول اختيار الكرخي والطحاوي رحمهما الله واذا قدم الجزاء بحرف الفاء ففي هذا أيضا أي اذا قال انت طالق فطالق ان دخلت الدار يكون بمنزلة الواو وهي اذا دخلت طلقت ثلاثا عند البعض كما في التعليق بالواو عند الطحاوي وعند الفقيه أبي الليث رحمهما الله يقع على الترتيب نص على هذا الاختلاف الاسبيجابي في مبسوطه وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك تقول جاءني زيد بل عمرو ولا بل عمرو فانما يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة فتطلق ثلاثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لأنه لم يملك ابطال الأول فيقعان بخلاف قوله له على الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان وقال زفر رحمه الله يلزمه ثلثة الاف درهم لأنه أقر بالنفي ورجع عن الألف لكن الاقرار صحيح والرجوع باطل لتعلق حق المقر له به فلزماه كما في الطلاق ولنا ان بل للتدارك وذا في العادات بان ينفي انفراد الأول ويراد بالثاني كمالا بالأول فكأنه قال لا بل مع ذلك الألف الف آخر فهما الفان على وهذا في الاخبار ممكن لأنه يحتمل تدارك الغلط فان الرجل يقول حججت حجة لا بل حجتين ويقول سني ستون بل سبعون أي سبعون بزيادة عشر على الستين واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط لأنه اخراج عن العدم الى الوجود ولا يتصور فيه الغلط لأنه بعدما ثبت لا يمكن نفيه فاما الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب فلذا جعلنا موقعا ثنتين راجعا عن الأول ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثا حتى لو قال كنت طلقتك أمس واحدة بل ثنتين أو لا بل ثنتين يقع ثنتان لأن الغلط في الاخبار ممكن ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ولم يدخل بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين أو بل ثنتين تطلق واحدة لأنه قصد اثبات الثاني مقام الأول وهو باطل لأن المحل لم يبق بعدما بانت بالأولى فكيف يصح ايقاع الثنتين عليها وهذا لو قال لامرأته ولم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين أو بل ثنتين فانها تطلق ثلاثا اذا دخلت اتفاقا لبقاء المحل لتعلق الأول بالشرط وبل لابطال الأول واقامة الثاني مقامه فكان قضيته تعليق الثنتين بالشرط ابتداء بلا واسطة لكن بشرط ابطال الأول وليس في وسعه ابطال الأول لأنه يمين فلا يصح الرجوع عنه وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة فيثبت ما في وسعه فكأنه أعاد الشرط فقال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كله في حكم يمينين فعند وجود الشرط يقع الثلث

جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة وهذا بخلاف ما قال ابو حنيفة رحمه الله في العطف بالواو بان قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين فانها اذا دخلت تقع واحدة لان الواو للعطف على سبيل التقرير للاول وكان مقررا للاول ومعلقا للثانية بالشرط بواسطة الاول فجاء الترتيب عند التعليق ضرورة فعند وجود الشرط لا بد ان يكون الوقوع مرتبا ولما بانت بالاولى بطلت المحلية فلا تقع الثانية ضرورة ويتصل بهذا ان العطف في تعارض له شبهان اعتبر اقواهما لغة فان استويا اعتبر اقربهما والمراد بالشبه المعطوف عليه بيانه فيما قال محمد في الجامع في رجل له امراتان فقال لاحديهما انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه لامرأة اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط اي لا بل هذه طالق ان دخلت انت حتى اذا دخلت الاولى الدار طلقتا ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما وان جعل عطفا على الشرط صار عطفا على الفاعل في ان دخلت ويكون معناه لا بل ان دخلت هذه الدار فانت طالق لانا اذا عطفناه على الشرط كان عطفا على الضمير المرفوع المتصل من غير ان يؤكد بالضمير المرفوع المنفصل وهذا ليس بمستحسن قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وقال اذهب انت واخوك وذلك لان الفاعل كالجزء من الفعل الا يرى انهم منعوا من اربع حركات في كلمة واحدة ثم جوزوا ذلك في ضربك ومنعوه في ضربت حتى سكنوا لام الكلمة ولان ثبوت النون في يفعلان ويفعلون علامة رفع الفعل حتى يسقط بالجازم والناصب فلولا ان ضمير الفاعل الذي هو الالف في يفعلان والواو في يفعلون بمنزلة الجزء من الفعل لما جاز وقوع النون بعدهما لان محل الاعراب اخر الكلمة واذا كان ضميرا لا يقوم بنفسه تاكد الشبه بالعدم وهذا لان الفاعل المطلق لما كان كالجزء من الفعل كان له شبه بالعدم لانه اسم لا يكون جزء الفعل فمتى كان الفاعل ضميرا متصلا لا يقوم بنفسه تاكد شبهه بالعدم والعطف على المعدوم باطل فالعطف على ما يشبه العدم غير مستحسن بخلاف ضمير المفعول لانه ليس كالجزء منه لما بينا واما قوله تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا فانما حسن وان لم يؤكد بالضمير المنفصل لان اعادة حرف النفي تقول ما فعلت ولا فلان فيحسن بخلاف ما لو قلت ما فعلت وفلان واذا عطفناه على الجزاء كان عطفا على انت وهو ضمير مرفوع منفصل وذلك حسن فلذا قدمناه فان نوى الشرط صدق فيما عليه لانه فيما لا حتى تطلق الاولى بدخول الثانية وان دخلت الاولى طلقت الاخرى ايضا لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما هو تغليظ عليه دون التخفيف واما اذا استويا في الحسن اعتبر اقربهما كقوله ان لفلان علي الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا فان الدينار معطوف على المستثنى لا على المستثنى منه حتى يلزمه الف درهم ناقصا بعشرة دراهم وقيمة دينار لان عطفه على كل واحد منهما حسن الا ان المستثنى وهو عشرة دراهم اقرب اليه فرجح بالقرب على ان الاصل في الذمم البراءة وذا فيما ذكرنا لان الواجب يقل على هذا التقدير ويكثر في عكسه ولكن للاستدراك بعد النفي تقول ما رايت زيدا لكن عمرا فصار الثابت به اثبات ما بعده فاما نفي ما قبله فثابت بدليله وهو حرف النفي بخلاف بل فانه للاضراب عن الاول منفيا او موجبا تقول جاءني زيد بل عمرو وجاءني بكر بل خالد وهذا اذا عطف به مفرد على مثله واما

في عطف الجملتين فهو كبل في مجيئه بعد النفي والايجاب تقول ما جاءني زيد لكن عمرو قد جاء وجاءني زيد لكن عمرو لم يجئ ولكن الشرط ان تكون الجملة الثانية مخالفة للاولى في المعنى كما ارتكب من التنظير فيهما بحيث ان اذا الثانية منفية والاولى مثبتة كذا قرر صاحب المقتصد والمنصل غير ان العطف به انما يصح عند اتساق الكلام اي عند انتظامه بان لم يكن في كلامه تناقض اي اذا لم يكن في اخره اثبات ما نفاه بالاول فاذا اتسق الكلام تعلق النفي في الاول بالاثبات الذي ذكر في اخره والا فهو مستانف اي وان لم يكن الكلام متسقا ما لاول لا يصح العطف ويكون لكن للاستيناف لا تعلق له بالاول كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين او قال ولكن اجيزه ان تزيدني خمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدا لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يكن الكلام متسقا وهذا لان نفي الاجازة واثباتها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا اجيز ويكون قوله ولكن اجيزه ابتداء بعد الانفساخ والمهر في النكاح من الزوائد حتى يصح مع فساده ونفيه فلا يتغير العقد بتغيره ولو قال لفلان علي الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب يلزمه المال لان الكلام متسق لانه تبين باخره انه نفي السبب لا اصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال والاسباب مطلوبة للاحكام فاذا لم يثبت التفاوت فيها يتم تصديقه فيما اقر به فيلزمه المال ولو قال رجل هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال المقر له ما كان لي قط ولكنه لفلان فان وصل كلامه فهو للمقر له الثاني وان فصل فهو للمقر لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه فيه لكنه يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا لا الى احد فيكون ردا للاقرار فيرجع الى المقر ويحتمل ان يكون نفيا الى غير المقر فاذا وصل به قوله ولكنه لفلان كان بيانا انه نفى ملكه عن الثاني فاذا فصل وقطع كلامه كان نفيا للملك اصلا لا الى نفسه الى حد احد فصار ردا للاقرار وتكذيبا للمقر وقالوا في المقضي له بعبد بالبينة اذا قال ما كان لي قط ولكنه لفلان فقال المقر له قد كان له فباعه مني او وهب لي بعد القضاء فان العبد للمقر له لانه نفاه عن نفسه الى الثاني حيث وصل به البيان فيكون للثاني وذلك يحتمل لانه تلقاه بسبب كان بعد القضاء فيحمل على ذلك في حق المقر له الا ان المقر يضمن قيمته للمقضي عليه لان ظاهر كلامه وهو قوله ما كان لي قط تكذيب لشهوده واقرار بان القضاء باطل وهذا حجة عليه فقبلنا قوله فيما يرجع الى تكذيب شهوده وضمناه قيمته ولكنه بقوله ما كان لي قط صار شاهدا على المقر له لان هذا القول تضمن بطلان اقراره وهو قوله ولكنه لفلان فلم يقبل قوله فيما يرجع الى بطلان اقراره لانه حق عليه فلهذا يكون العبد للمقر له ولما كان قوله ما كان لي قط في حق المقضي عليه صحيحا وجب عليه رد العبد اليه وقد تعذر رد العبد باستهلاكه باقراره فيجب رد قيمته فان قلت هذا انما يصح اذا قدم الاقرار ثم قال لم يكن لي قط فيقبل في حق البعض دون البعض اما اذا قال ما كان لي قط ولكنه لفلان فقد اكذب شهوده اولا فكيف يصح اقراره بعد اكذاب الشهود اذ الاقرار في ملك الغير لا يصح قلت الكلام صدر جملة واحدة فلا ينفصل البعض عن البعض في حق الحكم لان الكلام يتم باخره ويتوقف عليه اذا كان في اخره ما يغير اوله فكان المتقدم والمتاخر سواء فلذا لم يعمل نفيه الملك اولا في بطلان الاقرار واو لاحد المذكورين باعتبار اصل الوضع سواء دخل على اسم او فعل تقول جاءني زيد او عمرو اي احدهما وقيل انه في الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو اضرب

زيدا او عمرا فليس له ضربهما ولو قال له باحم بمجالس الحسن او ابن سيرين فله مجالسنهما واليه مال القاضي
ابو زيد والصحيح ما ذكرنا اولا لان الشك ليس بامر مقصود حتى توضع له كلمة وهذا لان الكلام وضع
للافهام وليس في التشكيك ذلك فلم يحصل مقصود الكلام لو قلنا بان او وضع للشك فان قلت
الكلام وضع لابراز ما في الضمير وجاز ان يكون في ضمير معنى الشك فيحتاج الى ان يعبر عنه فوضع له كلمة
او قلت لفظ الشك وضع باداء معناه فلم يحتج الى غيره ولانه لما تردد بين ان يكون موضوعا لما ذكرنا
وهو مقصود وبين الشك وهو غير مقصود كان هو اولى لكنه اذا استعمل في الخبر تناول احدهما غير عين
فافضى الى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار انه وضع للشك وهذا لان الخبر وضع للدلالة على امر كان
او سيكون غير مضاف ثبوته الى الخبر فلما تردد الدلالة بين ان يكون الجائي زيدا او عمرا دفع للسامع الشك
من تردد هذا الخبر لا ان الكلمة وضعت للشك اذ لو وضع للشك لافاد الشك اينما استعمل وليس كذلك فانه
لو استعمل في الابتداء والانشاء لا يفيد شكا بل يفيد التخيير فان قلت انه وضع للشك في الخبر فاينما
استعمل في الخبر افاد الشك قلت لو كان موضوعا لاحد المذكورين لافاد هذا المعنى في كل موضع استعمل
سواء كان خبرا او غيره ولا يتخلف فكان احق بالوضع فانه لو قال جاءني زيد او عمرو يفيد مجيء احدهما وهو
موجب الشك للسامع انما حصل بامر خارج لا بكلمة او ولو استعمل في الابتداء او الانشاء تناول احدهما
من غير شك تقول ائت زيدا او عمرا فيكون للتخيير لان الابتداء والانشاء لا يحتمل الشك لانه عبارة عن اثبات
الدليل بلا مرجح لاحدهما فيكون الخبر محلا اذ الخبر دليل وليس بانشاء لان الدليل مظهر امر قد كان والانشاء
اثبات امر لم يكن ولا يكون محل الشك وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما لما بينا انه لاحد المذكورين وهذا
الكلام انشاء يحتمل الخبر لانه خبر في موضع الاصل حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد
كما ذكر في الزيادات لانه امكن حمله على الاخبار ولكنه في الشرع صار انشاء بمنزلة سائر الجوارح من
البطش والمشي فاوجب التخيير على احتمال انه بيان ليكون عملا بهما اي التخيير بالنظر الى وقوع على هذا او على
هذا باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر وجعل البيان انشاء من وجه اي التعيين في احدهما جعل
انشاء من وجه حتى شرط قيام المحل حالة البيان فانه لو مات احد العبدين لا يملك تعيين الميت للعتق
لان قيام المحل شرط لانشاء العتق ولو كان اظهارا من كل وجه لا يشترط قيامه واظهارا من وجه حتى يجبر
على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق ويقال
انه اظهار في حكم مختص بالموقع وانشاء في حكم مختص بالمحل لانه نازل في حق الموقع غير نازل في حق المحل
لانه لا ابهام في جانب الموقع وانما الابهام في جانب المحل حتى لو كان له اربع نسوة ولم يدخل بهن فقال
احداكن طالق ثم تزوج خامسة ثم بين الطلاق في احداهن جاز له نكاح الخامسة لان حرمة الجمع بين الخمس
ترجع الى الزوج لان حله لا يسع الخمس والايجاب المبهم واقع في حقه فلم يكن جامعا بين الخمس ولو دخل
بهن لا يجوز نكاح الخامسة فاعتبرنا البيان انشاء لان العدة ترجع الى المحل والايجاب المبهم غير واقع
في حقه فكان جامعا بين الخمس والمسألة في الزيادات واذا دخلت في الوكالة يصح اي لو قال وكلت فلانا

او فلانا ببيع هذا العبد صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما ببيعه وايهما باع صح
ولا يشترط اجتماعهما على البيع ولا يصح التوكيل قياسا لجهالة المامور وكذا لو قال لواحد بع هذا العبد
او هذا صح وله ان يبيع ايهما شاء كما لو قال بع احدهما لان او في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء
والتخيير لا يمنع الامتثال لانه بايهما اتى يكون ممتثلا كما في التكفير باحد الاشياء الثلاثة بخلاف البيع
والاجارة الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة فيصح استحسانا اي اذا دخلت او في المبيع او في
الثمن فسد البيع للجهالة لان او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فان كان من له الخيار معلوما صح في الاثنين
او الثلاثة استحسانا ولم يجز في الزيادة لانه اذا لم يكن من له الخيار معلوما اوجب جهالة ومنازعة وشرعية
المبايعات لقطع المنازعات فمتى افضت الى المنازعة تعود على موضوعها بالنقض واذا كان من له الخيار
معلوما لم يوجب منازعة لكن يوجب خطرا لانه يحتمل ان يختار هذا فيكون هو المبيع ويحتمل
ان يختار ذلك فيكون المبيع ذلك والاثباتات المحضة لا يحتمل التعليق بالخطر لانه شبه القمار فكان القياس
ان لا يجوز كما في الاثواب الاربعة الا انا جوزناه في الثلاث استحسانا للحاجة دفعا للغبن كما في خيار الشرط
لانه كما يحتاج الى التامل والتروي في عين واحد في معرفة انه هل توافقه ام لا يحتاج الى التامل في عين واحد من
الاعيان ان هذا العين توافقه ام ذا ام ذا غير ان الحاجة تندفع بالثلاث لاشتمالها على الجيد والوسط
والردي فبقي ما وراءه على قضية القياس ولا وجه لان يبيع المنقد فكانت كبيع الجزء في هذه الاحكام وفي المهر
كذلك عندهما ان صح التخيير اي اذا دخلت او في المهر اوجب التخيير عندهما ان كان مفيدا بان يقول لامرأته
تزوجتك على الف حالة او على الفين الى سنة او تزوجتك على الف درهم او مائة دينار حتى كان للزوج ان يعطي
اي المهرين شاء وفي النقدين يجب الاقل اي اذا لم يكن التخيير مفيدا لا يثبت الخيار بل يجب الاقل الا ان يعطي
الزيادة بان يقول تزوجتك على الف درهم او الفين لانه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
فيثبت الاقل للتيقن به وهذا لانه لما لم يتوقف صحة النكاح على التسمية كان وجوب المال عند التسمية
في معنى الابتداء بمنزلة الاقرار بالمال او الوصية او بدل الخلع او العتق وفي هذه الصور يجب الاقل كذا هنا
فصار مستفادا من جهته اولى بالبيان لانه الموجب لهذا المال وهو المجمل حيث ذكر بكلمة او فكان اولى
ببيانه وعنده يجب مهر المثل اي عند ابي حنيفة رحمه الله يصار الى تحكيم مهر المثل لان الموجب الاصلي في النكاح
مهر المثل والعدول عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعا ودخول او يمنع كون المسمى معلوما قطعا فوجب المصير
الى الموجب الاصلي بخلاف الخلع والعتق والصلح عن دم العمد لانه ليس لهذه العقود موجب اصلي الجواز منها
بلا بدل فلهذا اوجبنا القدر المتيقن وبطل الزائد عليه لكونه مشكوكا فيه واما النكاح فلا ينعقد
الا بمهر لما قررنا في اول الكتاب وفي الكفارات يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض اختلف العلماء
رحمهم الله في الواجب في كفارة اليمين فقال عامة الفقهاء واكثر المتكلمين الواجب واحد منها غير عين والمامور مخير
في تعيين واحد منها ويتعين ذلك باختيار فعله لا قوله ثم اختلفوا في كيفيته فقال بعضهم انه واجب عند الله
تعالى عينا وان كان مجهولا في حق العباد والله تعالى عالم بان من عليه يختار ما هو الواجب عنده وقال

بعضهم انه للحال غير واجب عند الله تعالى وانما يصير واجبا عند اختيار العبد فعله كان الوجوب عليه
معلق بشرط الاختيار وقالت المعتزلة الكل واجب على طريق البدل على معنى انه لا يجب تحصيل الكل ولا
يجوز تعطيل الكل واذا اتى بواحد من الجملة يجوز له ترك الباقي احتجوا بان الواجب لا يخ اما ان يكون
واحدا منها عينا وهو منتف اجماعا او واحدا غير عين وغير المعين مجهول ممتنع الوقوع فلا يصح التكليف
به او الكل على سبيل الجمع وهو خلاف ظاهر الكتاب والاجماع او الكل على سبيل البدل وهو المرام
ولنا ظاهر الاية فان اوله احد الشيئين او الاشياء فالقول بوجوب الكل او بوجوب المعين خلاف مقتضاه
فتعين ما قلنا وما ذكروه منقوض بايجاب تحرير رقبة فان الواجب واحد من الرقاب لا بعينه وهذا لان
جهالة الواجب لا تمنع من تحصيل مقصوده لامكان طريق الوصول اليه باختياره فعله واحدا عينا
الا ترى انه اذا ابتاع قفيزا من صبرة فالمبيع قفيز لا بعينه ويتعين باختيار المشتري فقد صار ما ليس
معينا في نفسه معينا باختياره وكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فالحاصل ان الواجب احد الاشياء الثلثة
مع اباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد حتى لو فعل الكل جاز ولكن الواجب صار مودى كاحد الانواع
تخلف في كلمة او في اية قطع الطريق فانه لو فعل الكل في جناية معينة لا يجوز وكذا في كفارة الحلق ففدية من
صيام او صدقة او نسك وفي جزاء الصيد فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة
او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما الواجب واحد منها ويتعين باختياره فعلا لا قولا وفي قوله
تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك
والحسن وابرهيم النخعي فانهم اوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق متشبثين بظاهر او
فانه للتخيير في الاصل ولكنا نقول في اول الاية دليل على ان المذكور جزاء المحاربة لان الله تعالى قال
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي يحاربون اولياء الله على حذف المضاف فان احدا لا يحارب الله
تعالى ولان المسافر في البادية في امان الله تعالى وحفظه متوكلا عليه والمتعرض له كانه يحارب الله
والمحاربة معلومة بانواعها عادة بتخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وهذه الانواع تتفاوت
في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في صفة التسبيب والتغليظ فوقع الاستغناء بتلك المقدمة
عن تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وقد عرفت ان الجملة اذا قوبلت بجملة ينقسم البعض على البعض
ولهذا كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية اذ يستحيل ان
يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند اخفها والاحوال اربعة والاجزية كذلك
كيف وقد نزلت في قوم هلال بن عويمر وهو ابو بردة الاسلمي وكان بينه وبين رسول الله عليه السلام
موادعة وقد مر به قوم يريدون رسول الله عليه السلام فقطعوا عليهم وقيل في العرنيين فاوحى اليه
ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب ومن افرد القتل قتل ومن افرد اخذ المال قطعت يده لاخذ
المال ورجله لاخافة السبيل ومن افرد الاخافة نفي من الارض وقيل هذا حكم كل قاطع طريق كافرا
كان او مسلما ومعنى الاية ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين القتل

والاخذ فيصلب حيا ويطعن حتى يموت في ظاهر الرواية وعن الكرخي والطحاوي يقتل ثم يصلب تفاديا
عن المثلة او يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اخذوا المال او ينفوا من الارض اذا لم يزيدوا على
الاخافة كذا في الكشاف وغيره ولم يوجد اختلاف الجناية في جزاء قتل الصيد وكفارة الحلق واليمين
لان قتل الصيد واحد وكذا اليمين مع الحنث فبقيت كلمة او على وضعها موجبة للتخيير اما في قطع الطريق
فاوجب التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب انواع الجناية ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لو
اخذ المال وقتل فللامام الخيار ان شاء قطع يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير قطع وان
شاء صلبه لان الجناية متعددة صورة لكونها اخذا وقتلا متحدة معنى لان الكل قطع الطريق فيميل الى
ايهما شاء وقيل او بمعنى بل كقوله تعالى او اشد قسوة قيل معناه بل اشد قسوة وقوله بدت مثل
قرن الشمس في رونق الضحى وصورتها او انت في العين املح اي بل يصلب اذا تعدت المحاربة بقتل
النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق وقال
اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لان الاسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق وهذا لان
احدهما يقع على كل واحد منهما على سبيل البدل واحد المعينين ليس بمحل للعتق لان الدابة ليست بمحل
للعتق لانها ليست بمحل للرق لانه عجز حكمي شرع جزاء على الكفر والدابة لا تتصف بالكفر فلا تتصف
بالرق فلا تتصف بالعتق فلا يكون غير المعين منهما محلا للعتق فلا يكون محلا للايجاب ضرورة فيلغو كلامه
كما لو قال احدهما حر وعندهما كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين والعمل
بالمحتمل اولى من الاهدار فيجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته وهما ينكران الاستعارة
عند استحالة الحكم اي ابو حنيفة رحمه الله نقول نعم هذا الايجاب تناول احدهما غير عين ولكن على احتمال
التعيين حتى لو كانا عبدين تناول احدهما على احتمال التعيين بيانه او بعدم المزاحم بموت احدهما وعند
التعيين يتعين هذا المعين مرادا من الاصل لا ان يقع على صاحبه ثم ينتقل عنه اليه فعلم انه ينزل العتق
المبهم على المعين فيجعل العبد المعين مرادا من الاصل في مسئلتنا مجازا ويصح الايجاب هنا باعتبار هذا
المجاز حتى لا يبطل الكلام فيجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم وان استحالت حقيقته لان الكلام
في نفسه صحيح وله مجاز متعين بطريقه وهو ذكر الكل وارادة البعض فيتعين هو كما قيل في هذا اكبر سنا منه
وهما جعلا المجاز خلفا عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا للحكم في الاصل فبطل كما في الاكبر
سنا منه ولهذا قلنا لو قال هذا حر وهذا وهذا فانه يعتق الثالث ويخير في الاولين لان صدر الكلام
تناول احدهما عملا بكلمة او والواو توجب الشركة فيما سيق له الكلام والكلام سيق لاثبات حرية احدهما
لا لاثبات رقبة احدهما لان ذلك ثابت قبل كلامه بالعدم في الاصل فيصير عطفا على المعتق من الاولين
كقوله احدكما حر وهذا وقال الفراء يخير ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثاني والثالث
فيجعل كانه قال هذا حر او هذان قلنا العطف للاشتراك في الخبر لاثبات خبر به وخبر الاول لا يصلح
خبرا له حينئذ لان الخبر المذكور في كلامه حر وهو لا يصلح خبرا للمثنى بل حران وهو حر لا يستعار للعموم فيصير

يعني واو العطف لا عينه وذلك اذا كان في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا
او فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا
فله ان يكلمهما اعلم ان كلمة او تستعار للعموم بدلالة تقترن به فيصير شبيها بواو العطف من
حيث انهما ينتفيان وليس بعين الواو من حيث ان كل واحد منهما منفي ولو كان كذلك لم يكن كل واحد
منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو فمن الدليل على ذلك اذا استعمل في النفي قال الله
تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه ولا كفورا فايهما اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال ولا كفورا لا
يكون مرتكبا للنهي بطاعة احدهما ما لم يطعهما وقيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا
للمآثم وكان الوليد غاليا في الكفر وقال والله لا اكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما بخلاف لوجه
ما لو قال فلانا وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون
الانفراد بخلاف او ولو كلمهما لم يحنث الا مرة لان اليمين واحدة فلا يحنث الا مرة ولا خيار له في
ذلك اي في تعيين احدهما لان الكل صار منفيا ولو بقي او على حقيقته لوجب التخيير لانه يكون احدهما
منفيا فيكون له ولاية تعيين احدهما كما لو كان في الاثبات بان قال هذا حر او هذا ولو قال لا اقرب
فلانة او فلانة يصير موليا منهما حتى لو مضت المدة بانتا جميعا ولو بقي على حقيقته لبانت احديهما
لانه يكون موليا عن احدهما وانما كان النفي دليلا على العموم لان او لما تناول احد المذكورين كان
كالنكرة وهي في النفي تعم الا انه اوجب عموم الافراد لان اصله ان يتناول احدهما ومن الدليل
ايضا استعماله في موضع الاباحة فيصير عاما لان الاباحة دليل العموم لانها اطلاق ورفع
القيد وعند ارتفاعه تثبت الاباحة بطريق العموم الا ترى انه لو اذن لعبده في نوع يصير ماذونا
في الانواع لان الاذن رفع القيد قال الله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الآية والمراد
به العموم لانه موضع الاباحة ويقال جالس الفقهاء او المحدثين اي احدهما او كليهما ان شئت
وفرق ما بين التخيير والاباحة ان له الجمع بينهما في الاباحة وليس له ذلك في التخيير وانما يعرف الاباحة
من التخيير بحال يدل على ذلك وعلى هذا قلنا اذا قال لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما
من غير حنث لانه موضع الاباحة لانه استثناء من الحظر اباحة فصار عاما بدلالة الحال ولو قال
لا اقربكن الا فلانة او فلانة لا يكون موليا منهما حتى لا يحنث ان قربهما ولا يقع الفرقة بينه وبينهما
بمضي المدة قبل القربان وقالوا فيمن قال قد برئ فلان من كل حق لي قبله الا دراهم او دنانير له ان
يدعي المالين لانه استثناء من الحظر لان هذا الابراء حرم عليه نفس الدعوى والخصومة فيكون
الاستثناء منه استثناء من الحظر معنى فيكون اباحة فيكون عاما وقال محمد رحمه الله بكل قليل
او كثير على معنى الاباحة اي بكل شيء منه قليله كان او كثيرا وكذلك داخل فيها او خارج اي داخله
كان او خارجا فيدخل الكل لانه موضع الاباحة لان قبل البيع يحرم التصرف فيه ويجعل به و
بمعنى الواو فيهما وقال بعضهم لا يجوز بل ينبغي ان يكون بالواو لانه لو ذكر او يكون الثابت احدهما

اما القليل او الكثير واما الخارج او الداخل ولكنا نقول هو موضع الاباحة فصار او بمعنى
الواو وكذلك اذا دخل في الفعل افضى الى الشك نحو قولك فعلت كذا او كذا وان دخل في الابتداء
اوجب التخيير كقوله والله لادخلن هذه الدار اليوم او لادخلن هذه الدار الاخرى فاي الدارين دخل بر
في يمينه لان او ذكر في موضع الاثبات فيقتضي التخيير في شرط البر وان لم يدخل واحدا منهما في اليوم
حنث بفوات شرط البر وهو دخول احدهما ولو قال والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه
الدار فاي الدار دخل حنث في يمينه لانه ذكر في موضع النفي فكان بمعنى ولا ولو عطف بالواو و
اعاد حرف النفي لكان الجواب ما قلنا كذا هنا وقول فخر الاسلام ان الجواب بعد هذه المسئلة
مشكل لو صرفناه الى المسئلتين لان الجواب ثابت في المسئلة الاولى بان يعين البر دخول احدهما فعله
لا قول على ما قررناه لا في المسئلة الثانية لانه في موضع النفي وقد ذكر قبل هذا بعشر سطرا انه لا خيار
له في ذلك وصرفه الى المسئلة الاولى يحسب على ما زعم البعض ينبو عنه اللفظ ويستعار بمعنى حتى او الا
ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
اي حتى يتوب عليهم او الا ان قال الفراء ان او هنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان لانه لا يحسن
ان يعطف على شيء او على ليس لانه يصير عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت حقيقته
واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان او لما كان لاحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بتعيين
صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لان نفي الامر يحتمل الامتداد فجعل
او يتوب عليهم في معنى الغاية كقولك لا افارقك او تقضيني حقي اي حتى تقضيني حقي او الا ان تقضيني حقي
فمعنى الآية على هذا ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتتشفى منهم ولقائل
ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها ولم يتعذر لانك تقدر ان تعطف قوله او يتوب عليهم على ما
قبله اي يكبتهم ويجعل قوله ليس لك من الامر شيء اعتراضا والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او
يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
او تنصب او يتوب باضمار ان ويجعل ان يتوب في حكم اسم معطوف بأو على الامر اي ليس لك من امرهم شيء
او من التوبة عليهم او من تعذيبهم وعلى هذا قال محمد رحمه الله في الجامع ولو قال والله لا ادخل هذه الدار
او ادخل هذه الدار الاخرى ان معناه حتى ادخل هذه لانه لا ازدواج بين النفي والاثبات فتركت الحقيقة وحملت
على الغاية مجازا لان الغاية صالحة لان اول الكلام حظر يحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية فان دخل الاولى
اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر في يمينه حتى اذا دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث لان الدخول في الاخرى غاية
ليمينه وحتى للغاية كالى اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع هو المعنى الخاص الذي وضعت له ولا يسقط
ذلك عنها الا مجازا كما اذا استعير للعطف المحض بان قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فانه يبطل معنى
الغاية ثمه كما سيجيء ان شاء الله تعالى والغاية ما ينتهي اليه الشيء او يمتد اليه وينتهي عليه فاصلها كمال معنى الغاية
فيها وخلوصها لذلك كما في قال الله تعالى حتى مطلع الفجر ولذا فرقنا باعتبار ان مجرورها يجب ان يكون آخر جزء

من الشيء او ما يليه في آخر جزء منه نحو قولك اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا تقول حتى نصفها
او ثلثها كما تقول الى نصفها او ثلثها لان ذا ليس بشرط في مجرور الى الا ترى الى قوله تعالى وايديكم الى المرافق
والمرافق ليست بآخر جزء من اليد ولا يليه قبيل الجزء الاخير وان يدخل ما بعد حتى فيما قبلها فالراس تؤكل
والصباح تنام فيه بخلاف الى فانه لا يشترط في مجرورها ذلك فيجوز ان تقول اكلت السمكة الى راسها ويكون
الراس غير ماكول وذهب بعضهم الى انه يجوز ان يقال اكلت السمكة حتى راسها على ان لا يكل فذا انقطع عند
الراس ويؤول بخبر كما سلم وتقول اكلت السمكة حتى راسها اي الى راسها فانه يبقى اي يبقى الراس غيرها ماكول
محمول على قول سيبويه او على انه استعمل حتى بمعنى الى حيث فسر حتى بالى والله تعالى اعلم وتستعمل للعطف
مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال حتى القرعى اعلم ان حتى يستعمل للعطف لمناسبة بين العطف
والغاية وهو التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية
تقول جاءني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فزيدا ما افضلهم واما ارذلهم ليصلح غاية اي جاء القوم حتى افضلهم
فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى ارذلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه
ارذلهم ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة وهذا لان زيدا لما كان داخلا في المجيء كان فيه معنى العطف
اذ لو كانت للغاية لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها يخالف ما قبلها ومن حيث انه لم يجئ القوم ينتهي
مجيئه فيه معنى الغاية ونظيره الا رذل توهم استنت الفصال حتى القرعى هذا مثل يضرب لمن تكلم مع من لا
ينبغي له ان يتكلم بين يديه لجلالة قدره وعظمة شانه والقرعى جمع قريع كالجرحى جمع جريح وهو الذي به قرع
وهو داء والاستنان العدو من المرح ونظيره فضل مات الناس حتى الانبياء وعلى هذا اكلت السمكة
حتى راسها بالنصب فهو للعطف اي اكلت راسها ايضا وقد تدخل على جملة مبتداة على مثال واو العطف
اذا استعمل لعطف الجملة وهي غاية مع ذلك فان كان خبر المبتدا وهو ما دخل عليه حتى مذكورا فهو خبره
كقولك ضرب القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة هي غاية ولا يجب اثباته من جنس ما قبله كقولك اكلت
السمكة حتى راسها فالخبر هنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما تقدم على احتمال ان يكون هو الاكل وعينه
ولكنه اخبار بان راسها ماكول ايضا اي حتى راسها ماكول او ماكول غيرك ومواضعها في الافعال ان يحتمل غاية
بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدا وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء
اي على انتهاء الصدر فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي وعدم الاستقامة اما بعدمها بان لا يحتمل الصدر
الامتداد ولا يصلح الاخر دليله على الانتهاء او بعدم احدهما وانما يحمل على المجازاة اذا اصلح الصدر سببا
لما بعده وصلح الاخر جزاء له ولم يصلح غاية وهذا نظير قسم العطف من الاسماء فان حتى للغاية في الاسماء فان
تعذرت الغاية جعل مستعارا للعطف مع قيام معنى الغاية فكذا هنا اذا تعذر اعتبار معنى الغاية
المحضة يصار الى المجازاة مع قيام معنى الغاية لان السبب ينتهي بجزائه كالمغيا ينتهي بالغاية والدليل
على ما ذكرنا قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اي عن يد مواتية غير ممتنعة او حتى يعطوها عن
يد الى يد نقدا غير نسيئة لا مبعوثا عن يده ولكن عن يد المعطي الى يد الآخذ هذا اذا اريد به المعطي ولا زايد

به المعطي وان اريد به الآخذ فمعناه حتى يعطوها عن انعام عليهم لان قبول الجزية منهم انعام عليهم حيث
ترك ارواحهم لهم وهم صاغرون اي يؤخذ منهم على الصغار والذل وهو ان ياتي بها بنفسه ماشيا غير
راكب ويسلمها قائما والمتسلم جالس وان يتلتل ويؤخذ بتلبيبه ويقال له اد يا ذمي ويزخ في قفاه
وحتى يغتسلوا وحتى تستانسوا اي تستاذنوا فحتى في هذه الاي للغاية لان الصدر يحتمل الامتداد اذ
القتال يمتد يقال قاتلته شهرا وفي غير صدر الكلام نفي فيكون ممتدا والاخر يصلح دليله على الانتهاء
فان اعطاء الجزية اخر ما ينتهي به القتال لان المبيح للقتل كفر المحارب لا نفس الكفر حتى لا يقتل النساء
والرهبان وقبول الجزية انه ترك للحراب فكان دليله على انتهاء القتال وكذا الاغتسال والاستيذان
نهيا ان المنع عن الدخول في مكان الصلوة وفي بيوت الغير لان المنع في الاول للنجاسة والاغتسال
يزيلها وفي الثاني لحق الغير فيسقط باذنه وفي قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة للمجازاة بمعنى
لام كي اي كي لا يكون فتنة فالصدر هو القتال وان كان يقبل الامتداد ولكن الاخر لا يصلح دليله
على الانتهاء لان الفتنة هي الشرك فعدم الفتنة تكون مطلوبا فلا تكون منهيا للقتال بل يكون داعيا
اليه فحمل على المجازاة بمعنى لام كي لان الصدر وهو القتال يصلح سببا لان لا تكون فتنة ويكون الدين
لله والاخر وهو قوله حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله يصلح جزاء وقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب
يحتمل ان يكون بمعنى الغاية يعني حركوا بانواع البلايا والشدايد الى ان يقول الرسول اي الى الغاية التي يقول
الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك فعلى هذا لا يكون
فعلهم وهو التزلزل سببا لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالته على ما هو موضوع الغايات
انها اعلام لانتهاء المغيا من غير اثر للغاية في المغيا اذ هي حد ينتهي اليه المحدود وهو المغيا ولا يضاف
اليه وجودا او وجوبا ويحتمل ان يكون بمعنى لام كي اي وزلزلوا لكي يقول الرسول فعلى هذا يكون فعلهم
سببا لمقالة الرسول وتصلح جزاء لفعلهم وهذا لا يوجب انتهاء فعلهم لمقالة الرسول وتركه حتى يقول
بالرفع على انه بمعنى الحال كقولك شربت الابل حتى يجيء البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية محكية كذا
في الكشاف وذكر في غير المعاني حتى يقول بالرفع نافع وحتى حرف ابتداء قال وحتى الجياد ما يقدن بارسان
واعلم ان حتى التي للابتداء يجوز ان يكون الجملة بعدها اسمية وفعلية نحو خرجت النساء حتى هند خارجة
او حتى خرجت هند فعلى هذا لا يكون فعلهم سببا له ويكون متناهيا به فان تعذر هذا جعل مستعارا
للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذر ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض
وليس هذا الاستعمال في ذكره كتاب الله تعالى وعلى هذا مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح
ان لم اتك حتى تغديني ان لم اتك حتى اتغدى عندك اعلم بان محمدا رحمه الله قال في الزيادات في رجل
قال لرجل عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم
ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب بطريق التكرار لما احتمل الامتداد بترادف امثاله
وتوالي احاده في حكم البر مع كونه عرضا غير قابل للبقاء والدوام فالكف عنه لان يحتمل الامتداد في

فى حكم الحنث اولى لفزالكف عن الضرب امتناع عنه ولاء متناع عن الشئ الكنا ممتدا من ذلك الشئ
والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذالصياحة او الاشتكاء او الشفاعة او دخول الظلام دليل
الاقلاع عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا اقلع عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث
الكف عنه قبل الغاية الافى موضع تغلب على الحقيقة عرف تحقيقه تترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لوقال
ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف ولوقال حتى تغشى
عليك او حتى يبكى عليك فهذا على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد فوجب الحمل لحقيقة
الغاية ولوقال عبدى حران لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح
دليله على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فلا يمكن الحمل على حقيقة الغاية او الاتيان يصلح
سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكى تغديني فصار شرط البر الاتيان على وجه يصلح
سببا للجزاء بالغداء وقد وجد ولوقال عبدى حران لم اتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض
لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان ولا يصلح
ان يكون اتيانه سببا لفعله لان فعله جزاء لاتيان نفسه لان المكافى يكون غير المكافى فلم يصلح للمجازاة
ايضا فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام فكانه قال ان لم اتك فا تغد عندك فكان شرط البر
وجود الامرين فاذا لم يوجدا حنث حتى اذا اتاه فلم يتغد اصلا حنث ولو تغدى من بعد غير متراخ بر وهذه
استعارة بديعة لاذكر لها فى كلام العرب وانما اخترعها اصحابنا رحمهم الله على قياس استعارات
العرب وقد بينا ان فى الاستعارة لا يعتبر السماع وانما يعتبر المناسبة وقد وجدت المناسبة بين
الغاية والعطف باعتبار التعاقب وقد استعملت للعطف مع قيام معنى الغاية اتفاقا فصح ان
تستعار للعطف المحض عند تعذر الحقيقة وهذا نظير استعارات اصحابنا فى غير هذا الباب
كما استعاروا البيع او الهبة للنكاح والعتاق للطلاق وغير ذلك وعلى هذا ينبغى ان يجوز جاءنى
زيد حتى عمرو وان لم يسمع من العرب فان قيل كيف يجوز هذا ولم تعرفه العرب قلنا قول محمد رحمه
الله حجة فى اللغة وقد احتج ابو عبيد وغيره بقوله واذا استعير للعطف المحض يكون بمعنى الفاء
دون الواو لان كل واحد منهما وان كان للعطف ولكن الفاء للتعقيب فكان التجانس بينه وبين
الغاية اشد ومنها حروف الجر فالباء للالصاق بدلالة استعمال العرب ولكون للباء معنى يخصه
يكون حقيقة له تقول به داء اى التصق الداء به ومررت به على الاتساع اى التصق مرورى بموضع يقرب
منه وتصحب الاثمان حتى لوقال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح
الاستبدال به قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض عينا كان او دينا
كذا فى المبسوط بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا
العبد فان الحنطة تكون سلما حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض لان الباء
للالصاق فاذا قرنه بالكر فقد الصق الكر بالعبد الذى هو اصل فى البيع اذ المبيع اصل فيه حتى يشترط

وجوده لصحة البيع والصاق الاتباع يكون بالاصول والثمن فى البيع تبع حتى لا يشترط و
جوده لصحته ولو باع وسكت عن ذكر الثمن ينعقد البيع ويثبت الملك بالقبض بخلاف ما اذا
لم يقرن الباء بالكر فانه يكون سلما لانه اضاف البيع اليه فيكون مبيعا والمبيع الدينى لا يكون
الا سلما فيشترط تاجيله ولوقال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر يقع على الحق اى على الخبر الصدق
حتى لو اخبره به ولم يقدم لم يعتق بخلاف قوله ان اخبرتنى ان فلانا قدم والفرق ان الاخبار فى الحقيقة
عبارة عن الاعلام ومنه الخبير فى اسماء الله تعالى وفى العرف صار عبارة عن كلام يصلح دليله على
المعرفة فصار متناولا للصدق والكذب فاذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قدم فهذا على مطلق الخبر
صدقا كان او كذبا لان ان مع الفعل مصدر فصار المخبر به القدوم وهو المفعول الثانى والقدوم
لا يصلح مفعولا للخبر لان مفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثانى التكلم بقدومه وذلك دليل
على القدوم لا موجب القدوم لا محالة فصار التكلم بالقدوم شرطا للحنث وقد وجد واذا قال
ان اخبرتنى بقدوم فلان فالقدوم هنا لا يصلح مفعولا للخبر ولكن مفعوله محذوف بدلالة حرف الالصاق
فكانه قال ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان فيقع القدوم هنا واقعا على حقيقته وهو الفعل
فما لم توجد حقيقته لا يحنث والتكلم بالقدوم ليس بحقيقة القدوم فلا يحنث به ولوقال ان خرجت
من الدار الا باذنى يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار
المستثنى خروجا ملصقا بالاذن والمستثنى منه نكرة فى موضع النفى وهو الخروج الثابت بقوله ان خرجت
لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار عاما فكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقى سائر
انواع الخروج داخله فى الحظر فاذا خرجت بغير اذن يحنث كقوله ان خرجت من الدار الا بملحفة فانه يحنث
اذا خرجت بغير ملحفة بخلاف قوله الا ان آذن لك فانه يقع على الاذن مرة واحدة لانه تعذر الحمل هنا
على الاستثناء لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من
المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلهما وما قبلهما ينتهى بما بعدهما قال الله
تعالى الا ان تغمضوا فيه الا ان تقطع قلوبهم قال ابن عيسى الا هنا بمعنى حتى فان قلت ان مع الفعل
فى تقدير المصدر قال الله تعالى وان تصبروا خير لكم اى الصبر خير لكم ولا اتصال للمصدر هنا وهو
الاذن بما تقدم الا بصلة توجب تقدير الصلة وهو الباء كقوله الا باذنى فكان فيه تحقيق الاستثناء
فلا يحتاج الى الحمل على الغاية التى هى مجاز والى هذا مال الفراء الا ترى الى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت
النبى الا ان يؤذن فان تكرار الاذن كان شرطا قلت انما يصح الاستثناء ثمه لان حرف الالصاق يقتضى
ملصقا به وحذفه شائع لقيام الدليل عليه وهو الباء فكانه قال الا خروجا ملصقا باذنى فاما هنا فلم
يصح حذف الخروج من غير الدليل وتعذرت حقيقة الاستثناء فتعين مجازه وفى قوله انت طالق بمشيئة
الله تعالى بمعنى الشرط اى لوقال انت طالق بمشيئة الله تعالى او بارادته او بمحبته او برضاه لم تطلق
اصلا لانه تعليق بما لا يوقف عليه كقوله ان شاء الله تعالى وهذا لان الباء للالصاق وفى التعليق الصاق

الجزاء بوجود الشرط فحمل عليه وقال الشافعي رحمه الله الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض
قال صاحب المحصول فيه الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض
خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا مسحت المنديل ومسحت بالمنديل في افادة
الاول الشمول والثاني التبعيض فيلزمه مسح بعض الراس وهو ادنى ما يتناوله الاسم وقال
مالك رحمه الله انها صلة لان المسح فعل متعد فاكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فصار تقديره
وامسحوا رؤوسكم فيلزمه مسح كل الراس وليس كذلك بل هي للالصاق اما التبعيض فلا يعرفه اهل
اللغة كذا قال ابن جني والموضوع للتبعيض حرف من ولو كان الباء للتبعيض لتكررت الدلالة
عليه وهو ليس باصل في الكلام ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق يكون مشتركا والاصل
عدم الاشتراك واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة والحمل على فائدة غير مقصودة وهي التوكيد
بلا ضرورة بل هي للالصاق هنا كما في قوله كتبت بالقلم لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل
متعديا الى محله فيتناول كله كقولك مسحت الحائط بيدي لانه اضيف الى جملته فاذا دخلت في
محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم برؤوسكم اي الصقوها برؤوسكم
فلا يقتضي استيعاب الراس لانه غير مضاف اليه والاستيعاب من ضرورة الاضافة اليه وانما
يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد به اكثر اليد والاصل في اليد
الاصابع لما عرف والثلث اكثرها فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم
الشافعي رحمه الله فان قلت قد قال الله تعالى في آية التيمم فامسحوا بوجوهكم وايديكم وقد
شرط الاستيعاب في التيمم قلت على رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله لا يشترط فيه الاستيعاب
لهذا المعنى واما على ظاهر الرواية فانما عرفنا الاستيعاب ثمه بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام
لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلت الباء صلة هنا بهذه الدلالة فصار كقول
الشاعر نضرب بالسيف ونرجو بالفرج اي نرجو الفرج او باشارة الكتاب وهو ان الله تعالى شرع
التيمم خلفا عن الوضوء بطريق التنصيف وكل تنصيف يدل على ابقاء الباقي على ما كان والاستيعاب
في الاصل فرض فكذا فيما قام مقامه وعلى للالزام لان حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء يقول زيد
على السطح ثم صار موضوعا للالزام لان اللزوم والوجوب من قضيته لان ما يعلو الشيء يلازمه فقوله
على الف درهم يكون دينا لان حقيقة اللزوم في الدين لان الدين يجب عليه ويلازمه الا ان يصل به الوديعة
فيقول لي على الف وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في الوديعة فان دخلت في المعاوضات
المحضة كانت بمعنى الباء اي اذا استعملت في البيع بان قال بعت منك هذا الشيء على الف والاجارة بان
قال اجرتك هذه الدار شهرا على الف درهم والنكاح بان قال تزوجتك على الف درهم كانت بمعنى الباء مجازا
لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجود فناسب الالصاق فاستعير له والنكاح
وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه الحق بها من حيث انه لا يحتمل التعليق بالشرط كالبيع والاجارة

وكذا اذا استعمل في الطلاق عندهما لانه معاوضة ايضا اذ الطلاق يصلح ان يكون معوضا
والمال عوضه فصار مجازا عن الباء كما في المعاوضات المحضة وعند ابي حنيفة رحمه الله للشرط
حتى لو قالت المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة لم يجب شيء عليها من الالف
ويكون الواقع رجعيا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يجب ثلث الالف ويكون الواقع بائنا
كما لو قالت بالف درهم لان على للشرط حقيقة واستعمل للزوم على ما قلنا وليس بين الواقع وهو
الطلاق وبين ما التزمها وهو المال مقابلة بل بينهما معاقبة وهذا لان المقابل يثبت مع ما يقابله
معا بلا ترتيب فيثبت العوض مع المعوض بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة وبين الشرط والمشروط
معاقبة لا مقابلة فيثبت الشرط اولا ثم المشروط وفي وجوب المال عليها بازاء الطلاق معاقبة وذلك
معنى الشرط والجزاء لا مقابلة ومعاوضة لان احد العوضين ليس بمال وانما صح لزوم المال في مقابلة
غير المال بالتسمية نصا فيحمل على الشرط حقيقة لان المشروط يلازم الشرط كالمتعلق يلازم المتعلق
عليه وفيه التعاقب لان الصاعد على الشيء يكون فوق ذلك الشيء كالامرين المتعاقبين يكون احدهما اثر
الآخر وقد امكن العمل بحقيقة هذه الكلمة وهو الشرط في الطلاق لان الطلاق وان دخله العوض يصلح
تعليقه بالشرط ولهذا كان من جانب الزوج يمينا حتى لا يملك الزوج الرجوع عنه قبل قبولها واذا
ثبت ان على للشرط هنا لا يجب عليها شيء من المال شرطت للزوم الالف ايقاع الثلث والمعلق بالشرط
لا يثبت الا عند وجود كمال الشرط لان الشرط يقابل المشروط جملة ولا يتوزع اجزاء المشروط على اجزاء
الشرط لان الشرط عبارة عن العلامة وقد جعل الكل علامة لنزول الجزاء فما لم يوجد الكل لا يثبت شيء
من الجزاء ولانه لو توزع اجزاء المشروط على اجزاء الشرط يكون فيه تقدم المشروط على الشرط وفي المعاوضات
المحضة يستحيل معنى الشرط لان الاثباتات لا تقبل التعليق بالشرط لما فيه من تعليق المال بالخطر فحمل
على المجاز وهو معنى الباء لوجود معنى اللزوم بخلاف تعليق المال بالطلاق لان الطلاق مما يصح فيه
التعليق وما ثبت في ضمن شيء لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن والدليل على ان على للشرط
قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط ان لا يشركن وقال تعالى حقيق على ان لا اقول
على الله الا الحق اي بهذا الشرط ارسلني وقد تم الكلام على قوله حقيق اي حقيق بالرسالة واعلم ان
الشرط ايقاع الثلث والمشروط وجوب الالف فكانها قالت ان طلقتني ثلثا فلك الف درهم واليه
اشار الشيخان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي في كتابيهما فان قلت ان كلمة على دخلت
على الالف وهي للشرط فكان الطلاق مشروطا ووجوب المال شرطا قلت لما كان الكلام متحدا جعل
دخولها على المال كدخولها على الطلاق كيف وقد صرح فخر الاسلام في تصنيف له في اصول الفقه بان المال
يجب عقيب الطلاق وهذا تصريح منه بان المال مشروط ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رحمه الله عملا بكلمة العموم والتبعيض وقالا له ان
يعتقهم جميعا لان من للبيان وقال المحققون من اهل النحو ان من للابتداء الغاية نحو سرت من البصرة وكونها

سبعضة في احذت من الدراهم وتبيينه في فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومن بمعنى فيما جاء في من احد راجع
الى هذا والى الانتهاء الغاية وهي نقيضة من يقول سرت من البصرة الى بغداد فبغداد منتهى سيرك كما
ان البصرة مبتدأ السير ولذلك استعملت في اجال الديون قال الله تعالى الى اجل مسمى ولو قال لامرأته
انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو اخر كلامه وان نوى التاخير تاخر الوقوع الى
مضي الشهر وان لم يكن له نية تقع في الحال عند زفر لان الى للتاجيل وتاجيل الشيء لا يمنع ثبوت اصله كتاجيل
الدين لا يمنع ثبوت اصله وعندنا لا يقع لان الى التاخير ما يدخل عليه وههنا دخل على اصل الطلاق
فاوجب تاخيره واصل الطلاق يحتمل التاخير بالتعليق بمضي شهر فاما اصل الثمن فلا يحتمل التاخير
بالتعليق فحملت الكلمة منه على تاخير المطالبة فان كانت قائمة بنفسها كقوله من هذا الحائط الى هذا
الحائط لا يدخل الغايتان وان لم يكن فان كان اصل الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما
وراءها فتدخل كما في المرافق وان لم يتناولها او كان فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل
في الصوم اعلم ان من الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى فنظرة
الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله تعالى وايديكم الى المرافق وقوله تعالى الى المسجد الاقصى وقول القائل
حفظت القرآن من اوله الى اخره والاصل ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها لم يدخل لان الحد لا يدخل في
المحدود وهذا لو قال لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في الاقرار وما لا يكون
قائما بنفسه فان كان اصل الكلام متناولا للغاية كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى موضع الغاية
داخلا كالمرافق لان اليد اسم من الاصابع الى الابط فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها
وان كان اصل الكلام لا يتناول موضع الغاية او فيه شك فذكر الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية فلا يدخل
الغاية كالليل في الصوم اذ مطلق الصوم ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسألة الحلف فكان ذكر
الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الغاية في الخيار انها تدخل في الخيار
لان مطلقه يقتضي التابيد وكذلك في الاجال وفي الايمان في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تدخل
حتى لو قال لا اكلم فلانا الى شهر رمضان او قال بعت منك هذا العبد بالف درهم الى شهر رمضان فانه
يدخل لان صدر الكلام يتناوله وما فوقه فان مطلق قوله لا اكلم فلانا يتناول العمر فكان ذكر الغاية لاخراج
ما وراءها وفي ظاهر الرواية لا يدخل لان في تاخير المطالبة في موضع الغاية وفي حرمة الكلام ووجوب
الكفارات بالكلام في موضع الغاية شكا فلا يدخل بالشك وفي قوله لفلان علي من درهم الى عشرة وقوله
لامرأته انت طالق من واحدة الى ثلث لم يدخل الغاية الثانية عند ابي حنيفة رحمه الله لان مطلق الكلام
لا يتناولها وفي ثبوتها شك وانما تدخل الغاية الاولى للضرورة لان الثانية داخلة ولا يكون ثانية قبل وجود
الاولى ووجودها بوجوبها وقالا يدخل الغايتان لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا يكون غاية ما لم يكن
موجودة ووجود العاشر بوجوبه ووجود الثالث بوقوعه فلذلك دخل العاشر والثالث في للظرف حقيقة
نحو زيد في الدار او تقديرا كقولك سعي في الحاجة وقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب

على الجذوع تمكن الشيء في المكان وعلى ذلك مسائل فان اصحابنا رحمهم الله قالوا اذا قال رجل
غصبت ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة لزماه لانه اقر بغصب مظروف في ظرف وغصب الشيء وهو مظروف
لا يتحقق بدون الظرف فلزماه وكذا الطعام في السفينة والبر في الجوالق لكنهم اختلفوا في حذفه
واثباته في ظروف الزمان فقالا هما سواء وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى اخر النهار حتى
لو قال انت طالق في غد ونوى اخر النهار لم يصدق قضاء عندهما لانه وصفها بالطلاق في الغد والغد
اسم لكله وانما تتصف بالطلاق في كله اذا وقع الطلاق في اوله الا ترى انه اذا لم يكن له نية يقع في اول
النهار فاذا نوى اخر النهار فقد نوى تخصيص بعضه فلا يصدق قضاء كما لو قال انت طالق غدا ونوى
اخر النهار وعند ابي حنيفة يصدق قضاء لان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة
فيقع في اوله لتتصف بالطلاق في جميع الغد فلا يصدق في التاخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار
الطلاق مضافا الى جزء من الغد مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهم فيصدقه القاضي واذا لم ينو شيئا تعين الجزء
الاول باعتبار السبق وعدم المزاحم واذا نوى اخر النهار كان تعين الجزء المنوي وهو قصدي اولى بالاعتبار
من الجزء الاول وهو ضروري وذلك مثل قوله ان صمت الدهر انه يقع على الابد ولو قال ان صمت في الدهر يقع
على صوم ساعة واذا اضيف الى مكان فقيل انت طالق في الدار او في مكة يقع الطلاق عليها حيث
ما تكون في الحال لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فان الطلاق متى وقع في مكان فهو واقع في الاماكن كلها
وهي اذا اتصفت بالطلاق في مكان تتصف به في الاماكن كلها فالحاصل ان المكان الداخل عليه حرف
في في قولك انت طالق في مكة موجود في الحال والتعليق تنجيز بخلاف الغد في قولك انت طالق في غد فانه
ليس بموجود في الحال فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة في قولك ان دخلت الدار
فانت طالق وهذا لان الطلاق انما يتوقف وقوعه على شيء اذا كان معلقا بذلك الشيء حقيقة او معنى
اما الاول فنحو قوله انت طالق ان كلمت فلانا او اذا جاء غد فان وقوع الطلاق يتوقف على الكلام
ومجيء الغد لتعلقه بهما بحرف التعليق واما الثاني فنحو قوله انت طالق غدا فالطلاق يتوقف على مجيء
الغد وان لم يكن معلقا بحرف التعليق لانه قرن الطلاق بالغد فيقتضي حدوثهما معا والغد معدوم
للحال فلا يقع الطلاق في الحال بل يتوقف وجود الطلاق الى مجيء الغد ويصير كانه قال اذا جاء غد
واما اذا عدم التعليق حقيقة ومعنى كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء ثم في قوله
انت طالق في مكة ما علق الطلاق بالشيء لانه لم يذكر حرف التعليق ولا قرن بالطلاق ايضا معدوما لان
مكة موجودة فعدم التعليق حقيقة ومعنى فكان ارسالا للطلاق الا ان يضمر الفعل فيصير بمعنى الشرط اي
الا ان يراد به اضمار الفعل فكانه قال انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط وتعلق الوقوع
بوجود الدخول كما هو حكم الشرط فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ يحتمله ولكنه خلاف الظاهر
فلا يصدق قضاء وقد تستعار في للمقارنة اذا نسب الى الفعل فقيل انت طالق في دخولك الدار لان
الفعل لا يصلح ظرفا ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة فحمل في على معنى مع تحرزا في الصلاة بقيام

بعضها مقام بعض بدليل انه لو قال ولو قال مع دخولك الدار تعلق الطلاق بدخول الدار ووقع بعده
لان قران الطلاق بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء فلهذا تأخر وقوع الطلاق عن دخول الدار فصار بمعنى
الشرط وعلى هذا قال في الزيادات لو قال انت طالق في مشية الله او في ارادته لم تطلق كانه قال ان
شاء الله تعالى لان في بمعنى الشرط فكان تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع كما لو علق بشيء غايب لا يوقف
عليه وكذا اخوات المشية الا في علم الله تعالى فانها تطلق لانه يستعمل في المعلوم يقال هذا علم ابي حنيفة
اي معلومه فلا يصلح شرطا لانه تعليق بالموجود والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود فان قيل
لو قال في قدرة الله تعالى لم تطلق والقدرة تستعمل بمعنى المقدور فان من يستعظم شيئا يقول هذا من
قدرة الله تعالى قلنا المراد به اثر قدرة الله تعالى الا انه اقام المضاف اليه مقام المضاف ومثله
لا يتحقق في العلم ولو قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرة لان العدد لا يصلح ظرفا فيلغو الا ان
ينوي به معنى مع او واو العطف فيصرف لفظ الظرف عن المقارنة فيلزمه عشرون ولكن يدون هذه النية
لا يلزمه عشرون لان المال لا يجب بالشك والاصل في الذمم البراءة وكذا لو قال انت طالق واحدة في واحدة
يقع واحدة فان قال نويت مع وقعتا سواء كانت موطوءة او غير موطوءة وان قال عنيت الواو تطلق
ثنتين ان كانت موطوءة والا واحدة كقوله واحدة وواحدة وقال صاحب المحصول وقيل انها للسببية
كما في قوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل وهو ضعيف لانه لم ينقل به احد من اهل اللغة
وهذا منه عجب لانه ذكر بعد هذا جوابا عن كلام ابن جني ان كون الباء للتبعيض لا يعرفه اهل اللغة ان
الشهادة على النفي غير مقبولة قلنا ان خطأ ابن جني بالدليل الذي ذكرناه فقد وقع فيما ابى من ذلك
حروف القسم وهي الباء والواو والتاء وما وضع للقسم وهو ايم الله تعالى وما يودي معنى القسم وهو لعمر
الله اما الباء فهي التي للالصاق وهو اصل حروف القسم لانها توصل الفعل الى اسم الله تعالى المحلوف
به وتلصقه به وهي تدل على فعل محذوف فيقول الرجل بالله معناه اقسم او احلف بالله قال الله تعالى
يحلفون بالله ما قالوا وكذلك يجوز استعمالها في ساير الاسماء والصفات بان يقول بالرحمن بالرحيم وبعزة
الله وقدرته وجلاله وكبريائه وفي الحلف بغير الله تعالى مظهرا او مضمرا بان يقول بابي او بك لا تفعلن او به
لا تفعلن فلم يكن للباء اختصاص بقسم بخلاف الواو والتاء وذكر في بعض نسخ فخر الاسلام بالقسم وتقدير
واما الباء فهي التي للالصاق فلم يكن لها اختصاص بالقسم واما الواو فانها استعيرت عن الباء للقسم
لما بينهما من المناسبة صورة باتحاد مخرجهما وهو ما بين الشفتين ومعنى من حيث ان الواو للجمع والباء
للالصاق وفي الالصاق جمع والباء لا صالتها تستبد عن غيرها بظهور الفعل معها ولذا جاز حلفت بالله
ولم يجز احلف والله لانها انما استعيرت عن الباء توسعة لصلات القسم لا بمعنى الالصاق فلو صح الاظهار لصار
مستعارا لمعنى الالصاق فكان مستعارا عاما ولا حاجة الى ذلك وانما الغرض حصول الاستعمال لباب
القسم لان الداعي الى التوسعة لكثرة دوران القسم على الستنتهم الا ترى انه اذا قال بعت منك هذا العبد
والف درهم لا يجعلها البيع ولو كان مستعارا لمعنى الالصاق لصح ولانه حينئذ يصير ثمنين احدهما الف

والاخر والله وهذا المعنى لا يوجد في الباء لان الفعل ثمه لاجل حروف الالصاق فيستدعيه وبالدخول
على المضمر فيقول به لا عبدنه وبك لا زورن بيتك ولا يجوز دخول الواو الا على المظهر فلا يقال وك لافعلن
ولا وه لا اخرجن لينحط رتبة الخلف عن الاصل واما التاء فانها استعيرت عن الواو توسعة لصلات القسم
لا بينهما من المناسبة فانهما من حروف الزوايد وتقوم التاء مقام الواو كما في التراث والتخمة وغيرهما ولما
كان فرعا للفرع انحطت رتبته عن الباء والواو فقيل لا يدخل الا على اسم الله تعالى وحده لانه
المقسم به غالبا فتقول تالله قال الله تعالى لاكيدن اصنامكم ولم يجي تا الرحمن كما جاز والرحمن وقد روي الاخفش
ترب الكعبة لانه بمنزلة اسم الله تعالى في الظهور والاستعمال وقد يحذف حرف القسم توخيا للتخفيف
فيقال الله لا فعلن كذا لكنه بالنصب عند البصريين بحذف الباء وايصال فعل القسم الى الاسم كقوله
امرتك الخير فافعل ما امرت به فقد تركتك ذا مال وذا نسب وبالجر عند الكوفيين بتقدير الباء وقد ذكر في
الجامع مسايل على هذا الاصل فانه قال فيه لو قال والله والرحمن لا اكلم فلانا فكلم لزمه كفارتان لان
كل واحد من الاسمين يصلح يمينا والواو للعطف ولو قال والله الرحمن يكون يمينا واحدة لانه اجرى الثاني
مجرى النعت للاول وكذا لو قال والله والله لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان الثاني لا يصلح
صفة لنفسه ولم يذكر حرف العطف فكان تاكيدا وكذا لو قال والله العزيز الحكيم لا اكلمك فعليه كفارة
واحدة ولو قال والله والعزيز والحكيم لزمه ثلث كفارات واما ايم فاصله عند الكوفيين ايمن وهو جمع يمين
وعند البصريين هي كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه وبخ بخ كلمة يقال عند المدح و
الرضا بالشيء والهمزة للوصل ولهذا يوصل اذا تقدمه حرف نحو وايم الله ولو كان لبناء صيغة الجمع لما ثبت
عند الوصل كقولك بنحت على اكلب واما لعمر الله فلام فيه للابتداء والعمر بالفتح والضم البقاء الا ان
الفتح اغلب في القسم حتى لا يجوز غيره والمعنى كبقاء الله اقسم به فيصير تصريحا بمعنى القسم فيكون قسما كقوله
جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم فانه بيع لتصريحه معنى البيع فكذا هذا ومن هذا القبيل اسماء
الظروف وهي مع وقبل وبعد وعند مع للمقارنة حتى لو قال لامراته انت طالق واحدة مع واحدة او معها
واحدة يقع ثنتان سواء دخل بها او لم يدخل بها لان مع للقران فتوقف الاول على الثانية تحقيقا للقران
فوقعا معا وقبل للتقديم حتى لو قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو قال لها وقت
الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال لان القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها قال
الله تعالى آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فصح الايمان قبل الطمس ولا يتوقف
على وجوده بعده بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس فانها لا تطلق الا مع غروب الشمس ولو قال
لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة ولو قال قبلها واحدة يقع ثنتان وبعد للتاخير
وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تطلق ثنتين
ولو قال بعدها واحدة وقعت واحدة وذلك لان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم
يقيد كان صفة لما قبله يقول جاءني زيد قبل عمرو اقتضى سبق زيد واذا قلت جاءني زيد قبله عمرو اقتضى

سبق عمرو ولان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لكونه واقعا في الحال غير مالك له سابقا والواقع
في الماضي واقع في الحال فثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه فالقبلية في قوله انت طالق واحدة
قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة
للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال والايقاع في الماضي ايقاع في الحال
ايضا فيقترنان فيقعان والبعدية في قوله بعدها واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاعه في الحال و
ايقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقعان وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخرى فتبين بالاولى ويلغو
الثانية لفوات المحلية وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان للحضرة تدل على
الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه الا ان يقول دين وعلى هذا قلنا اذا قال للموطوءة انت طالق كل
يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا خلافا لزفر رحمه الله ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل
يوم تطلق في كل يوم واحدة حتى تطلق ثلثا في ثلاثة ايام ولو قال انت على كظهر امي كل يوم يكون ظهارا وا
حدا ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم يتجدد انعقاد ظهار بمجيء كل يوم لانه اذا لم يذكر كلمة
الظرف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا واحد وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف ينفرد كل يوم
بكونه ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق او ظهار في كل يوم ومن هذا الجنس الفاظ الاستثناء واصل
ذلك الا والاستثناء من جنس البيان لانه بيان تغيير فمسائله تذكر في باب البيان ان شاء الله تعالى
وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء واصله ان يكون وصفا يتبعه اعراب ما قبله يقول له على درهم
غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان
استثناء فيلزمه درهم الا دانقا اي ينتقص من الدرهم دانق ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة
دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله لان الجنسية
صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده والدرهم لا يجانس الدينار صورة وان كان يجانسه معنى وعند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ينتقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه
معنى وهو كاف لصحة الاستثناء عندهما لما ياتي في بابه ان شاء الله تعالى وانما ذكر فخر الاسلام وما يتبع
من الفصل بين البيان والمعارضة نذكر في باب البيان ان شاء الله تعالى لان محمدا يعمل في هذه المسئلة
بطريق المعارضة وهما بطريق البيان بيانه ان الاستثناء المتصل يعمل بطريق البيان عندنا وبطريق
المعارضة عند الشافعي رحمه الله والمنفصل يعمل بطريق المعارضة عند الكل فعند محمد يعمل في هذه
الصورة بطريق المعارضة لعدم المجانسة كما اذا استثنى الثوب من الدينار فيكون الاستثناء منفصلا
فلا تنافي لجواز ان يجب عليه دينار ولا يجب عليه عشرة دراهم وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
بطريق البيان لوجود المجانسة عندهما وسوى مثل غير ولهذا ذكر في الجامع لو قال ان كان في يدي دراهم
الا ثلثة او سوى ثلثة او غير ثلثة فجميع ما في يدي صدقة وفي يده اربعة دراهم او خمسة دراهم فلا شيء
عليه لان شرط حنثه ان يكون في يده غير الثلثة ما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق

على الدرهم والدرهمين ولو قال ان كان في يدي من الدراهم الا ثلثة دراهم والمسئلة بحالها لزمه ان
يتصدق بذلك كله لان شرط حنثه ان يكون في يده غير الثلثة ما يكون من الدراهم والدرهم والدرهمان
من الدراهم ومنها حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما ومتى ومتى ما وكلما ومن وما وانما لم يذكر كل في
حروف الشرط لان الاسم يليه دون الفعل والشرط هو العلامة وانما سميت الفاظ الشرط لاقترانها بالفعل
الذي هو شرط الحنث اي علامته لان الجزاء انما يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو الفعل لا بالاسم الذي
لا خطر فيه وقوله تعالى ان امرؤ هلك وان امراة خافت على اضمار فعل يفسره الظاهر وقد عدها البعض من
الفاظ الشرط لان الفعل يلي نعت الاسم الذي يدخل عليه كل مثل كل امراة اتزوجها وذلك الفعل يصير
في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء الا بوجوده وان اصل فيها وما وراءها ملحق بها ولهذا ذكرت حروف
الشرط وان كان اذا ومتى ونحوهما من الاسماء لانها اصل فيها لانه حرف وانما يدخل على امر معدوم على
خطر ليس بكائن لا محالة اما للوضع اولان الجزاء لما وجب فيه ان يكون غير واقع وجب ان يكون الشرط
كذلك لان الجزاء معلوله ولا يصح ان يكون العلة واقعة والمعلول غير واقع تقول ان زرتني اكرمتك ولا تقول
ان جاء غد اكرمتك لانه لا خطر في الغد ولذا قبح ان احمر البسر كان كذا او ان طلعت الشمس الا ان في اليوم
المغيم وسواء صحة فوهم ان مات فلان كان كذا مع ان الموت كائن لا محالة على ان وقته غير معلوم وانه ان
يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق اي اثر الشرط لا انه ينعقد العلة في حق الحكم اصلا الى ان يبطل
التعليق بوجود الشرط فح ينقلب ما ليس بعلة وهذا بناء على ان التعليقات ليست باسباب عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله لما سيأتي تقريره في موضعه ان شاء الله تعالى فاذا قال ان لم اطلقك فانت
طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت احدهما ثم ان مات الزوج تطلق قبيل موته بساعة لان الشرط عدم فعل
التطليق منه وذا انما يتحقق باليأس عن الحيوة فاذا قرب موته على وجه لا يصح فيه انت طالق ويصح
فيه انت فقد فات البر وهو التطليق فوجد الشرط وهو عدم التطليق فتطلق ثلثا وان لم يدخل بها
فلا ميراث لها لان امراة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق
عليها قبيل موته باختياره وهو ترك التطليق فصار فارا وان ماتت المراة تطلق قبيل موتها بساعة
لطيفة لا يصح فيها كلمة التطليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لان اليأس انما يحصل بموتها لان
قبل موتها يتصور التطليق من الزوج فوجد الشرط عند انقضاء محل الطلاق بخلاف الزوج
فانه كما اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق منه والصحيح انه بموتها كموته لانها اذا
اشرفت على الموت فقد بقي من حيوتها ما لم يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح
لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع والمعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكما لا حقيقة
فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الارسال فلا جرم يقع المعلق وان كان لا يقدر على ارسال الطلاق
في هذه الساعة اللطيفة الا ترى ان المفيق اذا علق الطلاق او العتاق بالشرط ثم وجد الشرط وهو
مجنون يقع المعلق وان لم يتصور منه ارسال الطلاق والعتاق في هذه الحالة فكذا هذا ولا ميراث

للزوج منها لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت وهي شرط التوريث واذا عند
نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى اى يستعمل
للشرط مرة ولا يستعمل له اخرى واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها كانها حرف شرط وهو قول ابى حنيفة
رحمه الله وعند نحاة البصرة هى للوقت باعتبار اصل الوضع وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت
عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال مع ان المجازاة بمتى لازمة فى غير موضع الاستفهام
كقولك متى القتال ومع هذا لا يسقط عنها حقيقة والمجازاة باذا غير لازمة بل هى جائزة فاولى ان
لا يسقط عنها معنى الوقت وهو قولهما حتى اذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق
عندهما ما لم يمت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وفاقا لا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك فانت طالق وهذا
اذا لم يكن له نية اما اذا نوى الشرط او الوقت فكما نوى لهما ان اذا اسم للوقت المستقبل ويعرف بما ليس
فيه معنى الخطر يقال اتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضى خطرا وترددا بين ان
يكون وبين ان لا يكون واذا يستعمل فيما هو كائن كقوله تعالى اذا الشمس كورت واذا السماء انفطرت
او منتظر لا محالة نحو اذا احمر البسر كان كذا وتستعمل فى جواب الشرط قال الله تعالى وان تصبهم سيئة
بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون معناه فهم يقنطون واذا كان داخله فى الكائن لم يكن مبهما اى لم يكن
على خطر الوجود فلم يكن للشرط لان الشرط يعتمد الابهام والتردد الا انه قد يستعمل فى الشرط مجازا
مع قيام معنى الوقت كمتى فصار الطلاق مضافا الى وقت خال عن ايقاع الطلاق عليها فيه فكما سكت
فقد وجد ذلك الوقت فتطلق ولهذا لو قال لامراته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس حتى لو قامت
من مجلسها لا يخرج الامر من يدها كما لو قال متى شئت بخلاف ان شئت ولان اذا يستعمل للوقت
كقوله واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب ويستعمل للشرط الخالص كقوله استغن
ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك بدليل دخول الفاء فى فتجمل وذا المخصوص
بان ولا تدخل فى متى وكون الخصاصة على خطر الوجود وليست بكائنة ولا مما ينتظر لا محالة واذا ثبت
الوجهان فى اذا على التعارض اعنى معنى الوقت ومعنى الشرط الخالص فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق
حتى يموت احدهما وان حمل على الوقت يقع الطلاق فى الحال ولا يقع الطلاق بالشك وفى قوله انت طالق اذا
شئت قد صارت المشية اليها بيقين فان اريد به الوقت لا يخرج الامر من يدها بالقيام وان اريد به
الشرط يخرج الامر من يدها بالقيام فلا يخرج الامر من يدها بالشك واذا ما مثل اذا وهى للوقت
المبهم فى اصل الوضع ولكن لما كان الفعل بعدها جعل للشرط ولزم فى باب المجازاة وجزم بها مثل ان
ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك عقيب
اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وقد مر مباحث كلما
ومتى وما فى الفاظ العموم ولو للشرط تقول لو جئتنى لاكرمتك الا ان ان يجعل الفعل للاستقبال وان
كان ماضيا ولو يجعل للمضى وان كان مستقبلا وزعم الفراء ان لو يستعمل فى الاستقبال كان كذا ذكر

صاحب المفصل وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار لان لو
لتفيد معنى الترتب فيما يقترن به فكان بمعنى الشرط ولو قال انت طالق لولا صحبتك او انت طالق لولا
دخولك الدار انها لا تطلق لما فيها من معنى الشرط لان قوله انت طالق موجب وقد منعه باعتبار وجود
الصحبة او الدخول فيعمل عمل الشرط فى المنع ولان الشرط فى الحقيقة هو المعدوم على خطر الوجود وهنا
الصحبة موجودة ولكن الشرط ما لولاه لتحقق الحكم فقد وجد معنا وذكر محمد رحمه الله فى السير الكبير
بابا بناه على معرفة هذه الحروف التى ذكرنا اذا قال راس الحصن آمنونى على عشرة من اهل الحصن ففعلناه
وقع عليه وعلى عشرة سواه والخيار فى تعيينهم اليه ولو قال آمنونى وعشرة او فعشرة او ثم عشرة فكذلك
الا ان الخيار فى تعيين العشرة الى من آمنهم لان المتكلم عطف امانهم على امان نفسه فاقتضى المغايرة ولم يشترط
لنفسه فى امانهم شيئا فلم يكن له الخيار بخلاف الاول لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة تنبئ عن الاستعلاء فيقتضى
ان يكون مستعليا عليهم ولا ذلك الا ان يكون الولاية اليه ولو قال بعشرة فمثل وعشرة ولو قال آمنونى
فى عشرة فهو احد العشرة والخيار الى الامام فى التسعة لا اليه لانه ما شرط لنفسه شيئا فى امان من ضمهم الى
نفسه ولو قال آمنوا الى عشرة وقع على عشرة لا غير ولراس الحصن ان يدخل نفسه فيهم لانه اذا صار غيره
آمنا بسببه فاولى ان يصير آمنا والخيار فيهم اليه لان الامان انما يكون لاجله ان لو كان الخيار اليه
وكيف سؤال عن الحال فان استقام والا بطل تقول كيف زيد اى اصحيح هو ام سقيم ولذلك قال
ابو حنيفة رحمه الله فى قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع ويلغو قوله كيف شئت لانه لا حال للحرية
فلا يتعلق بمشيته وعندهما المشية اليه فى المجلس ولا يعتق ما لم يشا كقوله ان شئت وفى الطلاق
يقع الواحدة ويبقى الفضل فى الوصف اى البائن والقدر اى الثلث مفوضا اليها بشرط نية الزوج
اعلم انها اذا كانت غير المدخول بها تطلق واحدة ويلغو آخر كلامه وان دخل بها وقعت واحدة رجعية
فى الحال ثم المشية اليها فى صفة البينونة او جعل الواقع ثلثا ان نوى الزوج لان للطلاق احوالا فانه
باين ورجعى والبينونة نوعان غليظة وخفيفة وهذا لان عنده موقع الواحدة يملك ان يثلثه ولان
يجعل الرجعى باينا فاذا كان مالكا لذلك عند ملك تفويضه اليها وقالا ما لا يقبل الاشارة فحاله
ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه اى ما لا يتاتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق
والعتاق يرجع الكلام الى الاصل اى اصل الطلاق لتعذر حملها على السؤال عن الحال فلذلك
لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم نحملها على الاصل لاحتجنا الى الغائها فلا يقع شىء ما لم تشا فى
المجلس وترتبت صحة مشيتها على نية الزوج وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت
لم تطلق ما لم تشا ويتعلق اصل الطلاق بمشيتها لان المشية واقعة فى نفس الواقع لان العدد
هو الواقع فقد علق جميع الاعداد بمشيتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيتها اذا تعلق اصل
الطلاق بها ويتوقف المشية بالمجلس لانه ليس فيها ما ينبئ عن الوقت وحيث واين اسمان
للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشا ويتوقف مشيتها بالمجلس

لانه ليس فيهما تخصيص الوقت حتى يقتضي عموم الاوقات بخلاف اذا شئت ومتى شئت لانهما يعمان في
الاوقات كلها فلها ان تشاء في المجلس وبعده اللفظ المذكور بعلامة الذكور مطلقا يتناول الذكور
والاناث عند الاختلاط خلافا لبعض اصحابنا وبعض الشافعية ولا يتناول الاناث المفردات
اتفاقا وان ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان دخول الاناث ثمة بطريق التبعية
ذا يليق بهن لا بالذكور وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات لتطييب قلوبهن لانهن شكون الى النبي عليه
السلام فطلبن التخصيص بالذكر فيبطل تشبث الآتي به ظانا ان المسلمين لو يتناول الفريقين لكان
ما بعده تكرارا حتى قال محمد رحمه الله في السير اذا قال آمنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول
الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور منا اولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات
لا يثبت الامان لهن لان الاسم لا يتناول الاناث المفردات ولهذا قال محمد رحمه الله وهو رواية
عن ابي حنيفة رحمه الله اذا اوصى لبني فلان وفلان ابو الذكران والاناث فالوصية للكل لان
البنين يتناول البنات المختلط بالبنين كالاخوة يتناول الاخوات المختلط بالاخوة قال الله
تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فقد ذكر في الكشاف المراد بالاخوة الاخوة والاخوات تغليبا
الحكم الذكور وانما للحصر حكاه ابو علي الفارسي في الشيرازيات عن النحاة ولان ان للاثبات وما
للنفي فيجب كذلك عند التركيب لان الاصل عدم التغيير ولا يقتضي ان اثبات غير المذكور ونفي المذكور
اتفاقا فتعين عكسه واحتج المخالف بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن
ليس كذلك فهو مؤمن اجماعا والجواب انه محمول على المبالغة اي انما الكاملوا الايمان الذين من صفتهم
كيت وكيت واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا تاما حقيقة كان او مجازا ومنه سمي القصر صرحا
لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية والصريح الخالص من كل شيء ويقال فلان صرح بكذا اي اظهر
ما في قلبه لغيره من محبوب او مكروه بابلغ اظهار وهو ظاهر من الظاهر بانضمام كثرة الاستعمال اليه
وهو كقوله انت حر وانت طالق وبعت واشتريت ووهبت لظهور المراد بهذه الالفاظ بواسطة
كثرة الاستعمال وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اي
النية فعلى اي وجه اضيف اي الى المحل من نداء او وصف كان موجبا للحكم حتى اذا قال يا حر او يا طالق
او حررتك او طلقتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو كما لو قال انت حر او انت طالق لان عينه قام مقام
معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فلا يحتاج الى النية واما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم
الا بقرينة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير فان المراد لا يفهم بها بدون القرينة فان هو لا ينبئ
بنفسه عن اسم ذا اسم الا بدلالة اخرى وهذا لان الضمير عبارة عن الاسم المنضم للاشارة الى المتكلم
او المخاطب او الى غيرهما بعد سبق ذكره فلا يفهم المراد منه بلا قرينة ومن هذه الكناية اخذت الكنى
فان الرجل معروف باسمه العلم والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علما له ثم يكنى عنه بالنسبة الى ولده
ومن لا يعرف الا بدلالة زائدة ومن معرفة ولده وبذلك الكنية حقيقة وليست بمجاز عن اسم العلم لانه لا اتصال

بينهما فعلمت ان الكناية قد تكون بالحقيقة وقد تكون بالمجاز اخذت من قولهم كنيت وكنوت قال
واني لاكنو عن قذور بغيرها واعرب احيانا بها فاصارح وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية او ما
يقوم مقامها من دلالة الحال لتردد في المراد بها فلا يجب الحكم بها ما لم يزل ذلك التردد بدليل يتصل بها
ولهذا سمي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لما فيه من التردد لاحتمال الحقيقة وغيرها وكنايات الطلاق
سميت بها مجازا حتى كانت بوائن الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة اعلم ان الفقهاء يسمون
لفظ البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لانها معلومة المعاني غير مستترة المراد
ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذه الالفاظ لاحتمال ان يراد به البينونة من جهة الخيرات او من
جهة القرابة او من جهة النكاح شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى نية الطلاق
فاذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل كناية عن الصريح ولذلك يقع الطلاق
البائن لان لهذه الالفاظ تاثيرا في انقطاع النكاح ومعلوم ان ما يكون كناية عن غيره فان عمله كعمل ما
جعل كناية عنه ولفظ الطلاق لا يوجب البينونة بنفسه فعلم انها عوامل بحقائقها وانما يكون هذا الاسم
على اصل الشافعي رحمه الله حقيقة لهذه الالفاظ لان الواقع بها رجعي عنده الا في قول الرجل اعتدي
واستبرئي رحمك وانت واحدة اعلم ان قوله اعتدي كناية لاحتمال وجوها متغايرة اذ حقيقة الاعتداد
الحساب فيحتمل ان يراد به عد نعم الله تعالى ونعم الزوج وغير ذلك ولا اثر لذلك في قطع النكاح ويحتمل
ان يراد به عد الاقراء فاذا نوى الاقراء وهو لا عدة الا من النكاح وتعذر الطلاق بهذه النية وقع
الطلاق به بعد الدخول اقتضاء لان الامر بالاعتداد لا يصح بدون الطلاق والطلاق يعقب الرجعة
وان كان قبل الدخول وقع به الطلاق عند النية باعتبار انه مستعار عن الطلاق لان الطلاق سبب
الاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو الطلاق فلذلك كان رجعيا فان قلت ما ذكرت
غير صحيح لوجوه احدها انه لو جعل مستعارا عن الطلاق فلا يخلو اما ان جعل مستعارا عن قوله انت طالق
او مطلقة او طلقتك او طلقي لا يجوز الاول والثاني والثالث للاختلاف في الصيغة لان قوله اعتدي
امر والاول والثاني ليسا بفعل والثالث وان كان فعلا فليس بامر ولا بد للاستعارة من الاشتراك في
الصيغة فان نظيره قوله وهبت ابنتي منك وزوجت ابنتي منك وقوله انت حرة وانت طالق كيف تطابقا
صيغة وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي لا يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ وثانيها ان الطلاق قبل
الدخول ليس بسبب لوجوب العدة لعدم وجوبها عليها بالنص فانى تصح الاستعارة وان كان سببا
فاستعارة المسبب للسبب لا تجوز كما مر وهو الوجه الثالث قلت نجعله مستعارا عن قوله كوني طالقا فقد
صرح في الفتاوى انه اذا قال لها تو طلاق باشي او طلاق شو انها تطلق من غير نية والطلاق سبب لوجوب
العدة بالنظر الى الاصل اذ النكاح شرع للتوالد والتناسل فكانت شرعيته للدخول لا للطلاق
فتطليقها قبل الدخول مما يكون من العوارض والعوارض غير داخلة في القواعد واستعارة المسبب
للسبب انما لا تجوز اذا لم يكن مختصا به اما اذا كان مختصا به فيجوز لانه حينئذ يصير كالعلة والمعلول وهذا

لانه انما لا يجوز استعارة الطلاق للعتاق والنكاح للبيع لانه كما ثبت به ملك المتعة يثبت
بالهبة والارث والوصية والاستيلاء فلم يكن لملك المتعة اختصاص بالبيع وكذلك زوال ملك
المتعة كما يثبت بالعتاق يثبت بالرضاع والمصاهرة والارتداد فلا يجوز استعارة الحكم للسبب
في مثل هاتين الصورتين لتزاحم الاسباب وعدم الاختصاص المجوز للاستعارة فاما اذا وجد الاختصاص
فيجوز استعارة المسبب للسبب كما قال الله تعالى اعصر خمرا اي عنبا اذ لا بد للخمر من العنب عندنا فهي
الخمر ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد على اختلاف فيه فكذلك ههنا لا تصور للعدة بدون الطلاق
نظرا الى الاصل فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة فيجوز وكذلك قوله استبرئي رحمك يحتمل لان معناه
اطلبي براءة رحمك فجاز ان يكون البراءة للوطء وللتزوج بزوج اخر فيثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول
اقتضاء وقبل الدخول استعارا محضا كما مر في اعتدي اذ هو تصريح بموجب لا عند له فاخذ حكمه وقد
صح ان النبي عليه السلام قال لسودة اعتدي ثم راجعها وقال لحفصة اعتدي ثم راجعها فكان المنقول الذي
بينا مويدا بهذا النص الاصل فان قلت اذا ثبت الرجعة بالسنة في قوله اعتدي فينبغي ان يثبت
بغيره من الالفاظ بالقياس لان الكل كناية قلت ثبوت البينونة في ساير الكنايات على وفاق القياس
لان قوله بائن يقتضي البينونة بنفسه وكذا البتة وغيرها وعدم ثبوت البينونة ههنا بالنص على خلاف
القياس فيقتصر على مورده ولا يتعدى عنه الا اذا كان في معناه من كل وجه ح يثبت دلالة كما في قوله
استبرئي رحمك وكذلك قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اي انت ذات تطليقة
واحدة فحذف اولا المضاف الذي هو ذات ثم حذف الموصوف الذي هو تطليقة كذا في المقتصر
ويحتمل صفة للمراة اي واحدة عند قومك اي منفردة عندي ليس لي معك غيرك او واحدة في نساء العالم
في الجمال والمال والكمال فاذا زال الابهام بنية الطلاق كانت دلالة على صريح الطلاق والصريح معقب
للرجعة لا عامله بموجبه اذ موجبه التوحد وهو لا ينبئ عن البينونة فضلا عن الرجعة ولان الاصل في الكلام
الصريح ففي الكناية قصور فظهر هذا التفاوت فيما يدرا بالشبهات اعلم ان الاصل في الكلام
الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح هو التام في الاعلام فاما الكناية ففيها قصور باعتبار
الاشتباه فيما هو المرام فظهر هذا التفاوت فيما يدرا بالشبهات ولهذا قلنا ان ما يسقط
بالشبهات لا يثبت بالكنايات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ
الصريح كالزنا والسرقة لا يستوجب العقوبة لان الكلام للافهام وضع ولله علام نصب وانما يعمل
بالكنايات للحاجة فصارت بمنزلة الضرورات التي يوتى بها عند الحاجة ولهذا لا يجب حد القذف الا
بصريح الزنا حتى لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له اخر صدقت لا يحد المصدق لانه ما تلفظ به كناية
عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة فانه كما يحتمل التصديق في الزنا يحتمل ان يريد به
صدقت قبل هذا فلم كذبت تكذيب في هذا وكذا اذا قال لغيري لست بزان يريد التعريض بالمخاطب لم يحد
لانه ليس بتصريح في النسبة الى الزنا وكذا في كل تعريض لا يجب الحد فان قلت لو قذف رجل رجلا

بالزنا فقال رجل اخر هو كما قلت حد هذا الرجل وهذا تعريض قلت كاف التشبيه توجب العموم في
المحل الذي يحتمل حتى قلنا في قول علي كرم الله وجهه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون دماؤهم
كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت مع الشبهات فهذا
الكاف ايضا يوجب العموم لانه حصل في محل يحتمله فكان نسبة له الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول
كما هو موجب العام عندنا ونفرق بين الظاهر والصريح بان الظهور في الصريح اتم بانضمام كثرة
الاستعمال اليه بخلاف الظاهر وبين الكناية والمجاز بانه لا جواز للمجاز بلا اتصال صورة او معنى كما
مر ويكنى عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء ولا اتصال بينهما ولان الحقيقة قد تراد في موضع
الكناية مع ما كني له ولا تراد الحقيقة عند ارادة المجاز بل تتنحى الحقيقة عند ارادة المجاز وبيانه في كثير
الرماد عند ارادة الجود فان كثرة الرماد يفهم مع ما يلزمه من الجود فانه اذا كان كثير الرماد كان كثير الطبخ
وكان كثير الاضياف وكان جوله فيراد كثرة الرماد لا لذاته ولكن لاثبات الجود واذا قلت فلان
اسد لا يفهم منه الهيكل المخصوص اصلا بل تنحى لما انتقل عن موضعه الاصلي الى موضع المجاز وفي الكناية
ما انتقل عن موضعه الاصلي بل يثبت اللوازم بواسطة ثبوته فكانا في طرفي نقيض والحاصل ان
الكناية ما استتر المراد به وهذا الاستتار يجاز ان يكون في موضع الحقيقة وجاز ان يكون في موضع المجاز
والصريح هو البين في الظهور فجاز ان يكون المجاز بينا جليا كقول علي كرم الله وجهه اسد الله وجاز ان يكون
خفيا كما في كثير من المجاز وبين الخفي والكناية بان الخفي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة ولا خفاء في ذات
كلمة السرقة فانها ظاهرة في ذاتها ولكن الطرار اختص باسم اخر يخفى المراد بهذا النص في حقه واما الكناية
فقد لا يكون مفهوم المعنى بنفسه كهاء المغايبة **بيان القسم الرابع** اما الاستدلال بعبارة النص فهو
العمل بظاهر ما سيق الكلام له واريد به قصدا ويعلم قبل التامل ان ظاهر النص متناول له واما الاستدلال
باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه
حتى لا يفهم بنفس الكلام في اول ما قرع سمعه من غير تامل فسميناه اشارة ونظيره من المحسوسات ان من
نظر الى شيء يقابله فراه وراى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف عينيه من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر
وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق
لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء اعلم ان الثابت بعبارة هذا النص وجوب نفقتها على
الوالد فان الكلام سيق لذلك والثابت بالاشارة ان نسبة الولد الى الاب لانه نسب الولد اليه بحرف اللام
المقتضية للاختصاص فيكون دليله على ان المختص بالنسب هو الوالد وان للاب ولاية حق التملك في مال الابن
فان الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان واليه اشار رسول
الله صلى الله عليه وسلم بقوله انت ومالك لابيك وانه لا يعاقب بسببه اي لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد
بوطء جاريته وان علم حرمتها لانه نسب اليه بلام الملك فلا يستوجب العقوبة بسببه كالمالك بمملوكه وان
الاب ينفرد بتحمل نفقة الولد ولا يشاركه فيها احد كنفقة عبده لا يشاركه فيها احد لانه اوجب النفقة عليه

بهذه النسبة ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا لا يشاركه احد في حكمها ولان الولد اذا كان غنيا
والاب محتاجا لم يشاركه الولد احد في نفقة الاب للنسبة بلام الملك وفي قوله تعالى وعلى الوارث
مثل ذلك دليل على وجوب نفقة ساير القرابات غير الولاد خلافا للشافعي رحمه الله فالوارث في الاصل
باعتبار القرابة فيتناول الاخ والعم وغيرهما بعمومه اذ كل واحد منهما يسمى وارثا وبينا وهم معناه ايضا
لانه اشتق من الارث اي من ياخذ الارث وفيه اشارة الى ان النفقة على الاقارب سوى الولاد بقدر
حقهم من الميراث حتى ان نفقة الصغير على الام والجد يجب اثلاثا لان الوارث اسم مشتق من الارث
كالزاني والسارق من الزنا والسرقة فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن اشارة
الى ان اجر الرضاع مستغني عن التقدير بالكيل والوزن وانما يعتبر فيه المعروف فيكون دليلا لابي حنيفة رحمه
الله في جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها وقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم
واموالهم فالاية سيقت لبيان استحقاق سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين لانها نزلت لبيان هذا الحكم
على سبيل التفسير لما سبق من اول الاية وهو قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله الى قوله
تعالى للفقراء المهاجرين وقوله للفقراء بدل من قوله لذي القربى والمعطوف عليه باعادة اللام كقوله تعالى للذين
استضعفوا لمن امن منهم وهم المهاجرون والذين تبوؤا الدار الانصار وهو معطوف على المهاجرين والذين
جاؤا من بعدهم عطف على المهاجرين ايضا وهم الذين هاجروا من بعد وفي الاية اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا
بمكة لاستيلاء الكفار عليها فانه سماهم فقراء مع اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا يملك
المال لا من بعدت يده عن المال لان الفقير ضد الغني والغني حقيقة من يملك المال لا من قربت يده من المال كالمكاتب
ليس بغني حقيقة وان كان في يده اموال حتى لا يجب عليه الزكوة ويحل له اخذ الزكوة وابن السبيل غني حقيقة
وان بعدت يده عن المال لقيام ملكه حتى وجبت الزكوة عليه ومطلق الكلام محمول على حقيقته وهذا حكم ثابت
بصيغة الكلام ولكن لما لم يتبين ذلك الا بالتامل سميناه اشارة ولهذا اختلف العلماء فيه لاختلافهم في التامل
ولهذا قيل الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية من الصريح وهذا الفرق بين الظاهر والاشارة فانهما وان
استويا من حيث ان الكلام لم يسق لهما الا انهما افترقا باعتبار ان الاشارة قد تكون خفية فيحتاج الى
التامل بخلاف الظاهر وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فالثابت بالعبارة بيان المنة للوالدة على
الولد لان اول الاية وهو قوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها
يدل على ذلك وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر لانه ثبت ان مدة الفصال حولان لقوله تعالى وفصاله
في عامين فبقي للحمل ستة اشهر ولهذا خفي ذلك على اكثر الصحابة واختص بفهمه ابن عباس فقد روي ان رجلا
تزوج امراة فولدت لستة اشهر فهم عثمان برجمها فقال ابن عباس اما انها لو خاصمتكم لخصمتكم قال
الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين فاذا ذهب للفصال عامان فلم يبق للحمل الا
ستة اشهر فدرا عثمان عنها الحد وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله تعالى وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل فالثابت

بالعبارة اباحة الاكل والشرب والجماع في جميع الليل وانتساخ ما كان قبله من التحريم والثابت بالاشارة
استواء الكل في الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن الاكل والشرب والجماع فكان حظر
الكل بطريق واحد لدخول الكل تحت خطاب واحد فاستوى الكل في ايجاب الكفارة فلم يكن للجماع
اختصاص بالكفارة كما قال الشافعي وصحة نية الصوم بعد طلوع الفجر لانه اباح الجماع والاكل والشرب
الى اخر الليل ثم امر بالصوم بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وثم للتراخي والصوم يكون بالنية والامساك
فيصير النية بعد طلوع الفجر ضرورة لان الليل لا ينقضي الا بجزء من النهار وانما جاز تقديم النية على الفجر
بالسنة للتخفيف اذ لا يخفى لاشتراطه الاداء في غير وقت الاداء لان النية في الليل اصل وصحة
صوم من اصبح جنبا لانه اباح الجماع الى اخر الليل واذا جامع في اخر الليل يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر
ضرورة وقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فالاية
سيقت لايجاب نوع من هذه الانواع الثلثة على سبيل التخيير وفيه اشارة الى ان الاصل في الاطعام
الاباحة والتمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد لازمه طعم يطعم كالاجلاس متعد من جلس ومعنى طعم
اكل فالاطعام جعله اكلا فاذا لم يكن لازمه ملكا لم يكن متعديه تمليكا كساير الافعال اذا صارت متعدية
بادخال الهمزة لم يبطل حقيقتها فاذا سلط المسكين على الطعام فقد صار طاعما فقد تم التكفير فلا
حاجة الى التمليك منه وجعل التمليك فيه اصلا ترك لحقيقة الكلام وانما الحقنا التمليك به لان الاباحة
جزء من التمليك تقديرا والتمليك كله لان حاجات الفقير كثيرة وملك الطعام سبب لقضاء كلها فاذا ملكه
من الفقير فكانه قضاها كلها ومن الحوائج الاكل فصار كانه اتى بما سوى المنصوص عليه وزعم المخالف وهو
احمد بن سهل بانه لا يجوز التمليك لجواز ان لا يطعم المسكين فكان تركا للمنصوص عليه باطل لان النص
واقع على ما هو جزء من الكل وهو الاباحة فعديناه الى الكل الذي يشتمل على المنصوص عليه وغيره فيكون
عملا بالنص معنى والكسوة تخالف الاطعام فان الكفارة ثمة لا تتادى الا بتمليك الثوب من الفقير لان
النص ثمة يتناول التمليك لانه جعل الفعل كفارة اذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتح الكاف اسم
للفعل وهو الالباس والفعل لا يصير كفارة الا بالتمليك من الفقير فلما صار النص واقعا على التمليك
الذي هو قضاء للحوائج كلها لم يستقم تعديته الى ما هو جزء منها وهو الاعارة على ان الاعارة مع كونها
طرفا قاصرا لانها غير لازمة لامكان الاسترداد فيكون منتقضة قبل كمال المنفعة والاباحة في الطعام لازمة
لانه لا يتمكن من الاسترداد بعد الاكل فكانت كاملة فهما في طرفي نقيض اي الاطعام والكسوة لان
الاول فعل والثاني عين والفعل مع اللافعل نقيضان او الاعارة في الكسوة والاباحة في الطعام في طرفي
نقيض لان احدهما جزء المنصوص عليه والاخرى كله مع التفاوت الذي بينا وهو ان احدهما لازمة والاخرى
غير لازمة وشرط التمليك في الاطعام قياسا على الكسوة غلط في الاصل والفرع اما في الفرع فلان
الاباحة في الاطعام منصوص عليها واما في الاصل فلان ما يتعلق بالكسوة ليس حكما شرعيا ليصح
تعديته الى غيره واشتراط التمليك فيه ثبت ضرورة وضمنا لان الواجب علينا فعل التكفير كما في العبادات

لحقوق الله تعالى فينا افعال ابتلانا الله باقامتها او كف وما كان الا التمليك فتبين ضرورة
انه لا يقبل التعليل وستعرف في باب القياس ان نص الله تعالى في لفظ الاطعام والكسوة والمساكين
اشارة الى ان المصروف اليه صار اهلا لحاجته الى الطعام والكسوة لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة
في المصروف اليه وهي المسكنة ولان الله تعالى ما شرع صلة مالية الا للحاجة اليها ولما خص من الصلة
بالكسوة وهي اسم لثوب يكتسى وبالاطعام وهو يقتضي الحاجة الى الطعم لان اطعام الطاعم لا يكون
كتمليك المالك علم ان سبب الاستحقاق الحاجة الى الطعام والاكتساء وان الواجب قضاء الحوائج لا اغناء
المساكين وهذه الحاجة تتجدد بتجدد الايام لفقير واحد فصار المسكين الواحد باختلاف الازمنة
المتجدد للحاجة بمنزلة المساكين فاذا اطعم مسكينا واحدا عشرة ايام صار كانه اطعم عشرة في ساعة
لوجود عدد الحوائج فيجوز باشارة النص فان قيل فقد جوزتم في الكسوة ان يصرف عشرة اثواب الى مسكين
واحد في عشرة ايام والحاجة الى الكسوة لا تتجدد في كل يوم وانما يحتاج اليها في كل ستة اشهر او نحو ذلك
قلت ما ذكرت حاجة اللبوس والثوب قائم اذا اعتبرت اللبوس واما اذا اعتبرت جملة الحوائج فهي
هالك تقديرا وقد بينا ان التكفير في الكسوة يحصل بالتمليك وان التمليك قائم مقام قضاء جميع الحوائج
فكان ينبغي ان يصح الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم يكن بد من تجددها ولا تجدد
الا بالزمان فقدرنا ذلك بيوم حتى قال بعض مشايخنا يجوز الاداء في يوم واحد الى مسكين واحد العشرة
كلها في عشر ساعات لان الحاجة تتجدد بتجدد الزمان وقد تعذر الوقوف على حقيقة الحاجة فيجعل باعتبار
كل ساعة كان الحاجة متجددة حكما الا انه غير معلوم فكان التقدير باليوم احق وتمليك الطعام مثل
الثوب حتى يجوز في عشر ساعات عند البعض اما الاباحة فلا تصح الا في عشرة ايام لان الواحد لا يستوفي
في يوم واحد طعام عشرة مساكين فلا تتجدد الحاجة فيها الا بتجدد الايام ولا يلزم انه اذا قبض كسوتين
من رجلين في ساعة تصح ولو قبضهما من رجل واحد لا يصح لان كل واحد منهما مامور بالاداء الى الفقير و
باداء احدهما لا يخرج الفقير عن كونه فقيرا فيكون الثاني مؤديا الى الفقير وان ادى الاول في تلك الساعة
لان اداء الاول في حق الثاني كالعدم فلم يوجد كل واحد بالتفريق لوصول اداء كل واحد الى الفقير بخلاف
ما اذا كان المعطي واحدا لانه مكلف بالتفريق لما مر وقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم
فالثابت بالعبارة وجوب اداء صدقة الفطر في يوم الفطر الى الفقير لانه سيق الكلام له وفيه اشارة
الى انها لا تجب الا على الغني لان الاغناء من غير الغني لا يتصور كالتمليك من غير المالك وان الواجب الصرف
الى المحتاج لان اغناء الغني اثبات الثابت وانما يتحقق اغناء المحتاج وان المستحب اداؤها قبل الخروج
الى المصلى ليحضر المصلى فارغ البال من قوت العيال ولا يحتاج الى السؤال وان وجوب الاداء يتعلق
بطلوع الفجر لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وانما يغنيه عن المسألة في ذلك اليوم اداء فيه
وان الواجب يتادى بمطلق المال لانه اعتبر الاغناء به وذا يحصل بالمال المطلق وان الاولى ان يصرف فيها
الى فقراء المسلمين لانه يوم عيد للاغنياء والفقراء وانما يتم ذلك للفقراء اذا استغنوا عن السؤال فيه

وان يصرف صدقته الى مسكين واحد لان الاغناء به يحصل واذا فرقها على المساكين لم يتم معنى الاغناء
وما كان اتم فيما هو المنصوص عليه كان اكمل فهذه احكام عرفت باشارة الحديث وهو معنى قوله
عليه السلام اوتيت جوامع الكلم وهما سواء في ايجاب الحكم لان كل واحد منهما ثابت بالنظم
الا ان الاول احق عند التعارض لاختصاصه بالسوق وللاشارة عموم كما للعبارة لان الثابت بالاشارة
كالثابت بالعبارة من حيث ان كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل
التخصيص كالثابت بالعبارة وقال بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان العموم فيما سيق الكلام
لاجله فاما ما كان بطريق الاشارة فهو زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل
التخصيص واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا كالنهي عن التأفيف يوقف
به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد واعلم ان الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة وانما نعني به
معنى ظاهرا يعرف بسماع اللفظ من غير تامل حتى استوى فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من اهل اللغة
فمن حيث انه لم يثبت بعين اللفظ لم نسمه عبارة ولا اشارة ومن حيث انه ثبت بمعنى النص لغة لا رأيا
ولا اجتهادا والوضوح سميناه دلالة لا قياسا ولسنا نعني به ظاهر معنى اللغة ولكنا نعني به ما يؤدي اليه
معنى اللغة كالضرب فله معنى لغوي وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح للتأديب يقع عليه وهو يفضي
الى الايلام وهو مستفاد من المعنى اللغوي وليس بعين المعنى اللغوي فصار للضرب صورة معلومة ومعنى
مقصود وهو الايلام فبدونه لا يسمى ضربا عرفا بل لعبا فالجمع بين المنصوص عليه وغير المنصوص عليه
بما ادى اليه المعنى اللغوي دلالة النص والجمع بينهما بالمعنى المستنبط شرعا قياس وقال بعض مشايخنا
رحمهم الله دلالة النص والقياس سواء لان القياس ليس الا اثبات مثل حكم المنصوص عليه في غيره
بمثل المعنى الذي تعلق به الحكم في الاصل وهذا موجود في الدلالة غير ان المعنى الموجب اذا كان خفيا
يسمى قياسا واذا كان جليا يسمى دلالة وليس كذلك فان التأفيف حرام بقوله تعالى فلا تقل لهما اف وهي
كلمة كراهية تذكر عند التضجر ولها صورة معلومة ومعنى مقصود لاجله ثبتت الحرمة وهو الاذى وهذا المعنى
يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الرأي والاجتهاد كمعنى الايلام من الضرب ثم تعدى حكمه
الى الضرب والشتم بذلك المعنى لان الاذى الموجود في التأفيف موجود فيهما وزيادة فهذا دلالة وليس
بقياس فالقياس استنباط علة من النص بالرأي ظهر اثرها في الحكم شرعا لا لغة كما نقول في قوله عليه
السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل انه معلول بالقدر والجنس بالرأي فان ذلك لا يتناوله صورة النظم ولا
معناه اللغوي بيانه ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الى آخره معناه بيعوا اذ الباء للالصاق فيقتضي
فعلا ولا امر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط والمماثلة لا يجب في موضع لا
يتصور فيه المماثلة لانه يصير تكليف ما ليس في الوسع فلما اوجب التسوية في هذه الاموال دل انها
امثال متساوية ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس وكل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه
فانما تقوم المماثلة بهما فالاول مشير للصورة والثاني مشير للمعنى والمراد بالمثل القدر وبالفضل الفضل

على القدر فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الأمر فإذا وجدنا
الأرز وغيره أمثالا متساوية لوجود الكيل والجنس فيجب فيها المماثلة فكان الفضل على المماثلة
فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فيحرم بطريق القياس وأين
مثل هذا الاعتبار والاستنباط في الدلالة فإنها مكشوفة القناع مرفوعة اللثام كاسمها فكل
عربي يسمع آية التأفيف يفهم حرمة الضرب والشتم لأنه يعرف ببديهة العقل أن المعنى الذي لأجله
ثبت الحرمة هو الأذى حتى أن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم يستعملونه للترحم
أو للإكرام لا يحرم التأفيف في حقه فهذا التقرير الواضح والبيان اللائح تبين أنهما لا ينخرطان
في سلك واحد كما زعموا والثابت به كالثابت بالإشارة إلا عند التعارض أي الثابت بدلالة النص
مثل الثابت بإشارة النص لأن أحدهما ثابت بمعناه لغة والآخر ثابت بنظمه إلا أنه عند التعارض
دون الإشارة لوجود النظم والمعنى فيها ولم يوجد في الدلالة غير المعنى فترجحت الإشارة بما اختصت به
وهو النظم وكله مما من باب البلاغة غير أن ذا اللفظ يتضمن معنيين وهذا اللفظ في محل خاص تضمن
معنى عاما ولهذا صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس لأنه ثابت
بمعنى مستنبط بالرأي فكان دليله فيه شبهة والحدود تسقط بالشبهات فكيف يثبت ما يسقط
بالشبهة بدليل فيه شبهة مثاله ما روي أن ماعزا زنى وهو محصن فرجم فرجمه ثبت بالنص ورجم من سواه
ثبت دلالة لأنا نعلم بالإجماع أن السبب الموجب في حق ماعز زناه في إحصانه لا كونه ماعزا وهذا السبب
يعم غيره فكذلك حكمه وكذلك كفارة الإفطار تجب على الأعرابي الذي جامع امرأته في نهار رمضان عامدا
بالنص وعلى غيره بدلالة النص لأن النبي عليه السلام إنما أوجب الكفارة على الأعرابي لجنايته لا لكونه
أعرابيا فمن وجد منه مثل تلك الجناية يثبت الحكم في حقه دلالة ولا يقال أن الحكم ثبت في حق غيره بالإجماع
لأنا نعلم بالإجماع أن الحكم في حق غيره ثبت بمعنى النص وكذلك يجب الكفارة بالأكل والشرب عندنا
بدلالة النص دون القياس لأنه عليه السلام إنما أوجب الكفارة في الوقاع باعتبار أنه إفساد لصوم
رمضان وهتك لحرمة الشهر لأن وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة فكان المؤثر في وجوبها جهة
المعصية في ذلك الفعل والوقاع ليس بجناية لعينها لأنه تصرف في بضع مملوك له بل باعتبار ما ذكرنا
ألا يرى أن الأعرابي سأل عن الجناية فإنه قال هلكت وأهلكت ولم يرد به الهلاك الحقيقي فعلم أنه
أراد به الهلاك الحكمي بسبب المعصية لأنها مفضية إلى الهلاك لكونها مفضية إلى الكفر وهو هلاك
حكما لقوله تعالى أومن كان ميتا فأحييناه أي كافرا فهديناه ولهذا يقسم ماله بين ورثته إذا لحق بدار
الحرب مرتدا وحكم بلحاقه ويعتق مدبروه وأمهات أولاده وإنما أجاب رسول الله عليه السلام عن حكم
الجناية لأن الجواب يبنى على السؤال وإذا بني الجواب على الجناية على الصوم لا على نفس الوقاع فجوابه
الجناية يثبت الحكم في الأكل والشرب دلالة لأن معنى الجناية فيهما أوفر إذ دعوة النفس إليهما أكثر فكانا
بشرع الزاجر أحق ومن ذلك أن الكفارة لما وجبت على الرجل بالنص بجناية الإفطار وجبت على المرأة

دلالة لأن الجماع جناية وهو نظيرهما ومن ذلك أن النبي عليه السلام قال للذي أكل وشرب ناسيا تم على
صومك فإنما أطعمك الله وسقاك ثم أثبتنا هذا الحكم في الوطء ناسيا بدلالة النص لا بالقياس إذ
القياس يقتضي فساد الصوم لأن تفويت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد والمعدول
عن القياس لا يقاس عليه غيره ولكن لما كان معنى النسيان لغة أنه مطبوع عليه وهو مدفوع إليه
خلقة ولا صنع له فيه فكان سماويا محضا فكان مضافا إلى صاحب الحق فكان عفوا والجماع ناسيا
كالأكل ناسيا في هذا المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة النص فإن قلت الجماع ليس نظيرا للأكل
والشرب لأن النسيان في الأكل والشرب يغلب لأن وقت أداء الصوم وقت الأكل عادة ووقت الأسباب
المفضية إلى الأكل من التصرف في الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان غالبا وهو ليس بوقت للوقاع
عادة لأن الصوم يضعف عن الوقاع ولا يحوج إلى ذلك كما يحوج إلى الأكل لأن بالصوم يخلو المعدة
وخلو المعدة يحمله على الأكل فينبغي أن لا يجعل جماع الناسي عذرا في الصوم كالأكل ناسيا في الصلاة
لأنهما نادر قلت للأكل والشرب مزية في أسباب الدعوة ولكن الميل إليهما قاصر في حاله لأنه
لا يغلب البشر وأما الوقاع فقاصر في أسباب الدعوة ولكنه كامل في حاله لأن هذه الشهوة تغلب
البشر حتى لا يصبر عن الجماع وتذهب عن قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود فيكون هذه الزيادة بمقابلة
ذلك القصور فاستويا فصح الاستدلال ومن ذلك أن القضاء لما وجب على المفطر بعذر السفر والمرض
بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وجب على المفطر بغير عذر بدلالة النص
ومن ذلك أن النبي عليه السلام قال لا قود إلا بالسيف وأراد به الضرب بالسيف لا قبضه ولهذا الفعل
وهو الضرب بالسيف معنى معقول وهو الجناية بالجرح والحكم جزاء يبتني على المماثلة في الجناية فكان
ثابتا بذلك المعنى واختلف في ذلك المعنى وقال أبو حنيفة رحمه الله هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا
وباطنا فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثله في هذا المعنى وهو الحجر والعصا ويثبت فيما يماثله في هذا المعنى
وهو الرمح والخنجر وقالا هو ما لا تطيق النفس احتماله فتهلك سواء كان جرحا أو لم يكن حتى قالا يوجب
القود بالقتل بالحجر العظيم والخشب العظيم بدلالة النص لأن القصاص وجب عقوبة لما ارتكب من
الكبيرة التي هي قرينة الشرك وزجرا عن هتك حرمة النفس وهتك حرمتها بما لا تطيق حمله ولا تبقى معه
فأما الجرح وهو تمزيق الجلد والجسد فوسيلة إلى الهلاك فما يكون بغير الوسيلة كان أتم ولأن المعتبر
في كل فعل هو الكمال لما في النقصان من شبهة العدم فلا يجعل الناقص أصلا بل الكامل يجعل أصلا
ثم تعدى حكمه إلى الناقص إن كان من جنس ما يثبت بالشبهات فأما أن يجعل الناقص أصلا خصوصا
فيما يدرأ بالشبهات فلا وهنا الكامل ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا فهو الكامل في النقض على
مقابلة كمال الوجود لأنه موجود ظاهرا وباطنا وقولهما أن الجرح على البدن وسيلة فلا كذلك لأنا
نعني بالقتل الجناية على الجسم والروح إذ لا يتصور الجناية على الروح من العباد والجسم تبع وإنما نعني
به الجناية على النفس إذ القصاص مقابل بذلك قال الله تعالى أن النفس بالنفس والمقصود هو

هو النفس التي هي معنى الإنسان ومعنى الإنسان خلقة بدنه وطبائعه وقد عرف أن الإنسان بصورته
ومعناه لا بمعناه دون صورته كما ذهب إليه الفلاسفة كذا ذكر بدر الأئمة فالجناية عليها إنما يتم بإراقة
الدم ليقع على معناه قصدا ولهذا كان الجرح بالإبرة موجبا للقود لأنه سبيل للدم مؤثر في الظاهر
والباطن ومن ذلك أن حد الزنا يجب باللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا عند أبي يوسف
ومحمد رحمهما الله لأن الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم
مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة فالحرمة في اللواطة أكد شرعا وعقلا فتلك الحرمة
لا تنكشف بكاشف ما بخلاف حرمة القبل وسفح الماء فيها أكثر فالولد لا يتخلق في هذا المحل أصلا وربما
يتخلق ولا يتم فيعبد الله تعالى وفي الاشتهاء مثله لأن ذا بمعنى الحرارة واللين ومن لا يعرف الشرع لا يفصل
بينهما فتعدى الحكم إليها بعموم معنى الزنا إلا أن أبا حنيفة يقول الكامل أصل في كل باب خصوصا فيما
يسقط بالشبهات والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا فولد الزنا هالك حكما لعدم من
يربيه لأنه لا يعرف له والد لينفق عليه وبالنساء عجز عن الاكتساب ولا تفاق ولهذا قرن الله تعالى الزنا
بقتل النفس حيث قال تعالى ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون وليس في اللواطة
هذا المعنى بل فيها مجرد تضييع الماء بالصب في محل غير منبت وذلك يحل بالعزل وفي الزنا فساد فراش
الزوج لاشتباه النسب وليس في اللواطة فساد الفراش فلم تساو جنايته والحدود شرعت زواجر
وليست اللواطة كالزنا في الحاجة إلى الزاجر لأن الزاجر إنما يحتاج إليه فيما يغلب وجوده والزنا لأنه
غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واللواطة لا يرغب فيها إلا الفاعل فأما المفعول به ففي طبعه
ما يمنع عنها فيفسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يسقط بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل
ألا يرى أن حرمة الدم والبول أكد من حرمة الخمر ثم الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول للتفاوت
في دعاء الطبع وقد قال الشافعي رحمه الله أن الكفارة لما وجبت بقتل الخطأ بالنص وهو قوله تعالى ومن
قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فيجب الكفارة في العمد بدلالة النص لأن وجوب الكفارة باعتبار
أصل القتل دون صفة الخطأ لأن الخطأ عذر مسقط لحق الله تعالى فلما وجبت الكفارة مع قيام
العذر فبدونه أولى وكذلك قال لما وجبت الكفارة باليمين المعقودة إذا صارت كاذبة بالحنث فلأن
تجب في الغموس وهي كاذبة من الأصل أولى فقال ردا لا عليه لقيام معنى النص فيه وزيادة إلا أنا نقول
الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة أما العبادة فلأنها تتأدى بالصوم والتحرير وإطعام المساكين والكل
عبادة وغير العبادة لا تتأدى بالعبادة وأما العقوبة فلأنها تجب جزاء على ارتكاب محظور والعبادة لا تجب جزاء
على فعل محظور بل تجب ابتداء باعتبار أنها لنا ونحن عبيده وللمالك أن يتصرف في مملوكه على ما يشاء وكذا اللفظ
الكفارة منبئ على الستر لأنها كاسمها ستارة فتقتضي محلا ساترا حتى تستر فلا بد أن يكون السبب
دائرا بين الحظر والإباحة ليحصل الملاءمة بين السبب والمسبب ألا ترى أن العقوبات المحضة سببها محظور
محض والعبادات المحضة سببها مباح محض فالمتردد يستدعي سببا مترددا وهو الخطأ والقتل العمد كبيرة

محض بمنزلة الزنا والسرقة فلا يصلح سبب الكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة كالمباح
المحض لا يصلح سببا مع رجحان معنى العبادة في كفارة اليمين والقتل حتى لا يتداخل بالإجماع وكذا
الغموس محظور محض كالزنا فلا يصلح سببا للكفارة لأن الكذب بدون الاستشهاد بذكر الله
حرام محض ففيه أحق وأما الخطأ فدائر بين الوصفين أما وصف الإباحة فلأنه قصد بالرمي الصيد
أو الكافر وهو مباح وأما وصف الحظر فلأنه ترك التروي والتثبت في ذلك وكذلك المعقودة فيها
تردد فإنها عقد مشروع ابتداء لما فيها من تعظيم المقسم به وقد أمر الشرع به في بيعة الرسول وفيها
معنى الحظر من حيث أنها تتكل عند الحنث فتنقلب كذبا والكفارة إنما تجب باليمين عند الحنث ولا
يلزم إذا قتل بالحجر العظيم فإنه يجب الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله وإن كان محظورا محضا لأن
فيه شبهة الخطأ من حيث أن الآلة غير موضوعة للقتل بأصل الخلقة وإنما هو آلة التأديب والمحل قابل
للتأديب فيتمكن الشبهة من حيث الآلة فيصير الفعل في معنى الدائر والكفارة مما يحتاط في إيجابها لما
أن المغلب جهة العبادة والعبادات مما يحتاط في إيجابها فتثبت بشبهة السبب كما تثبت بحقيقة السبب
وإذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم يلزمه الكفارة مع وجود الشبهة حيث لم يجب القود لأن الشبهة
ههنا في محل الفعل وهو كونه كافرا حربيا حتى لا يستدام سكناه في دارنا ويترك أن يرجع إلى دار الحرب ويرث
من أهل الحرب فدل أنه من أهل الحرب ودماء أهل الحرب غير معصومة فاعتبرت في إسقاط القود لأن القصاص
مقابل بالمحل من وجه وإن كان جزاء الفعل في الحقيقة لأنه جزاء القتل ولهذا يتعدد الفاعل مع اتحاد المحل
لقوله تعالى أن النفس بالنفس ولهذا لا يجب الدية مع القصاص لأن الدية بدل المحل فلا يراق الدم المعصوم
على التأبيد بمقابلة غير المعصوم على التأبيد إذ القصاص مبني على المماثلة وأما الفعل فهو محض لا تردد
فيه إذ الكلام فيه والكفارة جزاء الفعل المحض لأنها ستارة ولا تستر إلا الفعل والواجب بإزاء المحل
يجب جبرا ويتحد باتحاد المحل والعشرة إذا قتلوا رجلا خطأ يتعدد الكفارة ويتحد الدية فعلم أن الكفارة
جزاء الفعل والدية بدل المحل وفي مسألة الحجر العظيم الشبهة في نفس الفعل إذ الشبهة فيه من قبل الآلة هي
غير موضوعة للقتل والآلة داخلة في فعل العباد لما عرف في الكلام أن الآلة متممة للقدرة الناقصة فالقصور
في الآلة يورث الشبهة في فعل العبد ضرورة واعتبار هذه الشبهة في الآلة أثرها القصاص بالسقوط حتى لم
يجب للشبهة وفي الكفارة بالثبوت حتى وجبت لاعتبار هذه الشبهة وقال الشافعي رحمه الله أيضا يجب
سجود السهو على من زاد ونقص في صلوته عمدا لأن وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان في
صلوته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم فيه بدلالة النص قلنا لا يجب سجود السهو بالعمد ولا يصلح
أن يكون السجود دليلا على العمد لما بينا ولأن السبب الموجب السهو بالنص وهو قوله عليه السلام لكل سهو
سجدتان بعد السلام ولا يتحقق السهو إذا كان عامدا والثابت به لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له إذ علم
أن الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أما عند من يقول بأن المعاني لا عموم لها لأن المعنى واحد وإنما كثرت
محاله فظاهر لأن الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص والتخصيص يستدعي سبق العموم وأما على قول من يقول

بان المعاني لها عموم وهو المخصص وعندنا فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص
ذلك بيانه ان من قال الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى فقد قال بان الشرع جعله علة
للحرمة اينما وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له فلم يكن علة للحرمة فكانه قال هو علة
وليس بعلة وهو تناقض ظاهر واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه عليه فان ذلك
امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى فكان كالثابت بالنص
اعلم ان المقتضى مفعول فعل الاقتضاء وهو الطلب فيكون المقتضى مطلوبا من جهة المقتضي فاللفظ
الظاهر هو المقتضي والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى اي يقتضي هذا الظاهر المنطوق عند
الاحتياج المضمر الذي لم ينطق به ويقال المقتضى جعل غير المذكور مذكورا تصحيحا للمذكور ثم له شرائط
منها ان يثبت به شروط الشيء ولا يثبت به ركن ذلك الشيء لان الشرط تابع والركن ما يقوم به ذلك الشيء وبه
تتم الماهية فكيف يثبت تبعا وبه القوام ام كيف ينقلب الركن شرطا وتابعا وفيه جعل ما هو داخل في
الماهية خارجا عنها ولهذا قلنا لا يخاطب الكافر بالشرائع بشرط تقدم الايمان لانه لا يصح ان يكون الايمان
ثابتا اقتضاء فيكون الايمان تبعا للشرائع لان الشرط تابع للمشروط فيكون فيه جعل المتبوع تابعا
لتبعه اذ الشرائع تبع للايمان وكذا لو قال رجل لعبده كفر بهذا العبد عن يمينك فاعتقه لا يجوز التكفير
لان التكفير بالمال لا يصح الا بعد عتقه وعتقه لا يثبت اقتضاء لان الاهلية تكون بالحرية وهي اصل
فلا يثبت اقتضاء وكذا لو قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما بينا ومنها ان يثبت بشرائط
المقتضى لا بشرائط نفسه لانه لما ثبت ضمنا وتبعا للمقتضي كان المنظور اليه الاصل المتضمن دون التبع
ومنها ان لا يصرح بهذا الثابت اقتضاء بل الشرط ان يذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به لم يبق مقتضى
واذا ثبت هذا نقول المقتضى زيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب
تقديمه لتصحيحه فقد اقتضاه النص فصار المقتضى مع حكمه حكمين للنص لكن حكمه بواسطة المقتضى كشرى
القريب يثبت به الملك والعتق ولا يوجب العتق بنفسه ولكن الملك لما ثبت بالشراء صار حكمه وهو العتق
مع الملك حكمين للشراء لكن العتق بواسطة الملك ولما اضيف المقتضى مع حكمه الى النص صار بمنزلة الثابت
بالنص لا بالقياس حتى ان القياس لا يعارض شيئا من هذا الا انه قام وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى
عند ظهوره بخلاف المحذوف اي علامة المقتضى ان يصح به المقتضي ولا يلغى اذا ظهر المقتضى بخلاف المحذوف
فانه يتغير المذكور عند التصريح به كما في قوله تعالى واسأل القرية فان الاصل محذوف لا مقتضى خلافا للقاضي
ابي زيد فانه يسوي بينهما حيث قال السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسؤول من
اهل البيان وذا لا يتحقق من الحيطان فثبت الاهل اقتضاء ليفيد وقلنا الاهل محذوف لا مقتضى
لانه عند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية والمقتضى لتحقيق المقتضى
لا للتحويل ولان المقتضى ثابت شرعا او عقلا ولا عموم له والمحذوف ثابت لغة وله عموم فانى يستويان ومثاله
الامر بالتحرير للتكفير مقتضى للملك ولم يذكر اي مثال المقتضى قوله لغيره اعتق عبدك عني بالف كان

يعني فقال اعتقت وقع العتق عن الامر عندنا خلافا لزفر رحمه الله والشافعي رحمه الله وعليه الالف
لان الامر بالاعتاق عنه بالالف يقتضي التمليك منه بالبيع بالالف ليتحقق الاعتاق عنه اذ لا عتق فيما لا يملكه
ابن آدم بالحديث فيزاد البيع على هذا الكلام تصحيحا للكلام اذ البيع سبب الملك فكانه قال بع عبدك
هذا مني وكن وكيلي عني باعتاقه فيكون امرا بالبيع منه والاعتاق عنه جميعا ويكون مضافا الى المقتضي و
هو الامر بالاعتاق عنه فالملك هنا زيادة ثبت شرطا سابقا على الامر بالاعتاق عنه لتصحيح الاعتاق عنه و
هذا لان الملك صفة المحل والمحل شرط للتصرف فكذا ما يكون وصفا للمحل ويثبت بشروط المقتضي وهو العتق
لا بما كان تابعا له بشرط البيع مقصودا حتى يسقط اعتبار القبول فيه ولو كان الامر ممن لا يملك الاعتاق
لم يثبت البيع بهذا الكلام ولو كان العبد آبقا يعتق عن الامر لان كونه مقدور التسليم شرط البيع لا شرط
العتق ولو صرح المأمور بالبيع بان قال بعته منك بالالف واعتقته لم يجز عن الامر بل كان مبتدئا ووقع العتق
عن نفسه لما مر ان شرطه ان لا يصرح به وعلى هذا قال ابو يوسف رحمه الله اذا قال اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه
يقع العتق عن الامر ويثبت الملك بالهبة وان لم يوجد القبض لان الملك ثابت هنا بمقتضى العتق فيثبت
بشرائط العتق ويسقط اعتبار شرط الهبة مقصودا وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى
لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط الركن ثمه لكونه ثابتا بمقتضى العتق مع ان الركن
اقوى من الشرط لانه داخل في الماهية والشرط لا لان يسقط الشرط هنا اولى الا يرى انه لو قال اعتق عبدك
عني بالف درهم ورطل من خمر فانه يقع العتق عن الامر والبيع الفاسد مثل الهبة في اشتراط القبض ولكنه
لما ثبت مقتضى العتق سقط اعتباره وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المأمور لان الملك
بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يمكن تنفيذ العتق عن الامر ولا وجه لجعل العبد قابضا نفسه
للامر لانه لا يسلم له بالعتق شيء من ملك المولى وانما يبطل ملك المولى ويتلاشى بالاعتاق لانه ازالة للملك
قصدا عند ابي حنيفة رحمه الله وضمنا عندهما واما ما كان فيه تلف صفة رقبة العبد وذهاب ماليته
وهذا التلف يحصل في ملك المولى لان العبد مملوكه فاذا كان في العتق تلف الملك والملك صفة المولى لانه
مالكه كان التلف على ملك المولى ضرورة لكن التلف يقع في يد العبد لانه تلف المالية والمالية قائمة في نفس
العبد فكان التلف في يد العبد ضرورة ثم هذا التلف غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل للقبض
لان القبض امر وجودي يستدعي والتلف في الاضمحلال والتلاشي فانى يتصور امر وجودي بخلاف ما اذا قال
لغيره اطعم عن كفارتي يعني فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للامر وان لم يقبض لانه امكن ان يجعل
الفقير نائبا عن الامر في القبض لكون الطعام قائما فيجعل نائبا عنه تصحيحا للامر بالاطعام وهنا المالية
تالفة ولا يتصور القبض في التالف وقوله ان القبض يسقط باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق
شرعي فانما يسقط به ما يحتمل السقوط في الجملة والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال
بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط في الجملة الا يرى ان البيع ينعقد بالتعاطي في النفيس و
الخسيس في الصحيح فيسقط الايجاب والقبول ومن قال لغيره بعني هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه

ولم يفل شيا ثم البيع والبيع الفاسد مشروع مثل الصحيح فاذا كان ما ثبت به الملك في البيع الجايز
يحتمل السقوط اذا كان ضمنا للعتق فكذلك ما ثبت به الملك في البيع الفاسد يحتمل السقوط لانه حكم
الفاسد يوخذ من الجايز والثابت به كالثابت بدلالة النص الا عند التعارض فان الثابت بدلالة النص
اقوى منه لان النص يوجبه باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وانما ثبت به شرعا للحاجة
الى تصحيح المنطوق ولا عموم له عندنا حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق
عندنا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح بخلاف قوله طلقي نفسك وانت باين
على ما نذكره في التخريج اعلم ان المقتضى لا عموم له عندنا وقال الشافعي رحمه الله له عموم لان المقتضى
كالمنصوص في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الحكم الثابت بالنص لا بالقياس والحكم الثابت
بالنص له عموم فكذا الحكم الثابت به ولانه مذكور شرعا فكان كالمذكور حقيقة كالميت حكما بمنزلة الميت حقيقة
في حق الاحكام وهو المرتد اللاحق بدار الحرب ولنا ان العموم من صفات النظم والمقتضى غير ملفوظ وانما جعل
كالملفوظ ضرورة والضرورة في تصحيح الكلام لا في التعميم فيبقى على اصله وهو العدم فيما وراء صحة المذكور
وهو التعميم وهو كالميتة لما ابيح تناولها للحاجة يتقدر بقدر الحاجة وهو سد الرمق لا فيما وراء ذلك من الحمل
والتمول والتناول الى الشبع بخلاف المنصوص فان ثبوته اصلي لا ضروري فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في
حكم التناول وغيره مطلقا والخلاف يظهر في مواضع منها اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون
طعام عنده يعمل بنيته لان الاكل يقتضي ماكولا وذلك كالمنصوص عليه فكانه قال ان اكلت طعاما وللمقتضى
عموم عنده فتعمل فيه نية التخصيص وعندنا لا يصدق ديانة ولا قضاء لان النية انما تعمل في الملفوظ والطعام
غير مذكور نصا ولو جعل مذكورا اقتضاء فالمقتضى لا عموم له فلغت نية التخصيص فيه وعلى هذا لو قال ان
شربت او لبست وعنى شيئا دون شيء ولو قال ان اكلت طعاما او شربت شرابا او لبست ثوبا لم يصدق في القضاء
ويصدق ديانة لانه نكرة في موضع الشرط فتعم فتعمل نية التخصيص فيه الا انه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء
ولو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى مكانا دون مكان او قال ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص الاسباب
لم يصدق عندنا لما بينا ولو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار او ان اغتسلت غسله فان نيته
تعمل فيما بينه وبين الله تعالى لان الفاعل مذكور في المسئلة الاولى وهو عام فيصح تخصيصه وفي المسئلة الثانية
الفعل مذكور وهو اسم نكرة في موضع النفي فتعم فيجوز تخصيص بعض الاغتسال عنه ولو قال لامراته بعد
الدخول بها اعتدي ونوى الطلاق فانه مقتضى للامر بالاعتداد لانها لا تعتد قبل تقدم الطلاق فكانه
قال طلقتك فاعتدي ولهذا كان الواقع رجعيا ولا يصح نية الثلث فيه وقال الشافعي رحمة الله في قوله
عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه لم يرد به عينها لان عينها غير مرفوع فلو اريد
به عينها لصار كذبا وهو معصوم عنه فاقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيدا فصار المرفوع حكمها فيثبت
رفع الحكم عاما لان له نوعين وهو المواخذة بالعقاب وفي الدنيا من حيث الصحة شرعا قوله بعموم المقتضى كما لو نص
عليه وقال رفع عن امتي حكم الخطا ولهذا الاصل قال لا يقع طلاق المكره والمخطي ولا يفسد الصوم بالاكل

فعبدي حر وقال عنيت فلانا لم يصدق عندنا لان الفاعل غير مذكور وانما ثبت بطريق الاقتضاء بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد صح

مكرها

مكرها او مخطيا لانه حتى فسد لزمه القضاء وهو من احكام الشرع في الدنيا وكذلك كل التصرفات فاجاب
عنه القاضي الامام ابو زيد وقال انما يرتفع بها حكم الاخرة لانه غير لان المقتضى لا عموم له وحكم الاخرة وهو
الاثم مراد بالاجماع وبهذا القدر يصير مفيدا فتزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم اخر وقال الشافعي
رحمة الله ايضا في قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ليس المراد به عين العمل فان ذلك متحقق بلا
النية وانما المراد بها حكم الاعمال بطريق الاقتضاء فقال بعموم حكم الدنيا والاخرة فيما يستدعي القصد
والعزيمة من الاعمال قوله بعموم المقتضى فاجاب القاضي بان المراد بها حكم الاخرة لانه غير لا ثبوته بطريق
الاقتضاء ولا عموم له فكانه قال انما ثواب الاعمال بالنيات وقال الشيخان شمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي لم يسقط عموم هذين الحديثين من قبل الاقتضاء لان الحكم في الحديثين انما ادرج بطريق الحذف
لا بطريق الاقتضاء لان عند التصريح بالحكم يتغير الظاهر والمحذوف ثابت لغة ويثبت به صفة العموم
ان كان بحيث يحتمل العموم الا ان المحذوف هنا من الاسماء المشتركة كما مر في مسايل الحقيقة والمجاز ولا عموم
للمشترك واذا قال لامراته انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا تعمل نيته عند الشافعي رحمه الله لان قوله طالق
او طلقتك يقتضي طلاقا وذلك كالمنصوص عليه فيعمل فيه نية الثلث قوله بعموم المقتضى وقلنا النية
لا تصح في قوله طالق لانه نعت فرد لا يحتمل العدد ولا يمكن اعمال نية العدد باعتبار الطلاق الواقع
مقدرا عليه اقتضاء لان المقتضى لا عموم له لانه ثابت ضرورة والضرورة ترتفع بالواحد وهذا لان قوله
انت طالق كذب وهدر لغة من حيث ان الوصف بدون الصفة القائمة في المحل لغو كقوله للجالس انت
قائم فكان ثبوته شرعا لان اللغة تقتضي ان يكون الصفة ثابتة بالموصوف اولا ليصير الوصف من
المتكلم بناء عليه فاما ان يثبت الصفة في الموصوف بسبب وصف الواصف ضرورة تصحيح وصفه فامر
شرعي ليس بلغوي ولهذا يفيد اثبات الصفة بطريق الاقتضاء في التصرفات الشرعية ولا يكون في الحسية
فيتقدر بقدر الضرورة وهو تصحيح المنطوق وهو ان لا يصير كاذبا لاغيا في وصفه وانما يندفع بالواحد
اذ النعت يصح بدون الثلث فصارت نية الثلث كانه غير ثابت فيلغو وكذلك نقول في قوله طلقتك
انه في اللغة اخبار عن طلاق موجود ماض وهو لم يطلق قبل فينبغي ان يكون هدرا كما لو قال ضربت ولم
يسبق منه الضرب غير ان الطلاق يقع به شرعا اقتضاء ضرورة تصحيح لفظه فيتقدر بقدر الضرورة
ولا ضرورة في الثلث فلا تعمل فيه نية الثلث بخلاف قوله طلقي نفسك فانه يصح فيه نية الثلث لان المصدر
هنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب فعل في المستقبل وهو مختصر من الكلام وهو قوله
افعلي فعل التطليق والمصدر اسم جنس يقع على الاقل ويحتمل الكل فصحت نية الثلث وهو كقوله ان خرجت
فعبدي حر فانه يصح نية السفر لانه صار فعله مستقبلا بدخول ان عليه والمصدر الثابت به يكون في المستقبل
ايضا فكان كغيره من اسماء الاجناس في احتمال العموم فاما المكان فثابت اقتضاء ولهذا لا تصح نية
مكان دون مكان ولا نزاع بهذا القدر انما يقال ان الطلاق ثابت هنا بطريق الاقتضاء لانه لو قدر
مذكورا لا يتغير المذكور لان المقتضى زيادة يثبت شرطا لصحة المنصوص مقدما عليه ولم يوجد هنا

ولا وجود للمحدود بدون حده واما طلقت نفسی الفعل ونفس الفعل فی حال وجوده له يتعدد بالنية
له نه جعل انشاء شرعا نصار بمنزلة فعل ساير الجوارح سوا له نشاء لا الاظهار والاخبار ولكن جعل
انشاء شرعا نصار بمنزلة عمل ساير الجوارح والنية له تعمل فی الفعل له نها لتعيين بعض محتملات
اللفظ ويخله ف قوله انت باين فانه يصح فيه نية الثلث وان كانت البينونة ثابتة اقتضاء تصحيحا
لكلامه كما مر فی قوله انت طالق له ن البينونة نوعان غليظ وخفيف فاذا نوى الثلث فقد نوى الغليظ
فتضمن هذا وقوع الثلث شرط لثبوت وصف البينونة والشئ يتضمن شرطه فكان هذا تعيينا لاحد
المحتملين فتصح ولهذا لو نوى ثنتين له تصح له ن نية العدد واللفظ له يتعرض للعدد بحال ولا يقال
ان الطلاق متنوع ايضا فنية الثلث تعيين احد نوعيه فينبغي ان يصح له ن البينونة متصل بالمحل
فی الحال وله نصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فيتعدد المقتضى وهو
قوله انت باين يتعدد المقتضى وهو البينونة الثابتة اقتضاء فتصح نيته له ن النية لتعيين بعض
محتملات اللفظ واما طالق فغير متصل بالمحل فی الحال له ن حكمه وهو انقطاع الملك معلق بشرط
انقضاء العدة وانقطاع الحل معلق بكمال العدد فلم يكن الحكم فی المحل موجودا فلم يصح النية له نه
له بد ان يوجد حتى يصير النية معينة له حد وجهيه وانما الثابت فی الحال انعقاد العلة وانعقاد العلة
له يتنوع كالرمي فانه ينعقد علة عند الرمي وله يتنوع وانما يتنوع الاثار فلو تنوع انما يتنوع بواسطة
العدد وله نه له تقطع الحل اله بكمال العدد فيصير العدد على هذا اصله وانه له يثبت بطريق الاقتضاء الفرع
اصل الشئ له يثبت اقتضاء وانما يثبت التبع فالحاصل ان النية لم تصادف المتنوع فی فصل الطلاق وقد
صادفت فی فصل الباين فلهذا عملت فی انت باين دون انت طالق فان قلت اذا حلف له يساكن
فلانا ونوى السكنى فی بيت واحد غير معين فانه يصح والمكان ثابت اقتضاء قلت قوله يساكن يدل
على المساكنة لغة وهی انما يتحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد والمساكنة مذكورة لغة وقد
اراد اتم ما يكون منها فتصح ولو نوى بيتا بعينه له يصح بيته له ن المكان ثابت اقتضاء وله عموم له حتى
يصح نية الخصوص فيه الخصوص وله عموم فی اللفظ بحال فالحاصل ان اعم باعتبار العرف وان كانت
قاصرة له نها من باب المفاعلة فيقوم بهما وذلك باتصال فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه والاتصال بصفة
الكمال انما يكون فی بيت واحد واما فی الدار فانما يقع الاتصال فی توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب
ونحوهما لا فی اصل السكنى فيكون قاصرة فنية بيت واحد مجمل اي مبهم غير معين ترجح الى تكميل فعل المساكنة
والمساكنة ثابتة لغة فيصح نية تكميلها له نه فی الحقيقة تعيين نوع من انواع المساكنة بخلاف تعيين المكان فان
قلت اذا قال رجل لصغيرة يولد مثلها لمثله ولها ام معروفة هذه ولدي وثبت النسب فجاءت ام الصغيرة بعد موت
المقر مصدقة وادعت ميراثها منه بالنكاح فانها تاخذ الميراث ودعوى الولد نصا اقرار بنكاح الام اقتضاء
ثم يجعل كالمصرح به حتى يثبت النكاح صحيحا ويجعل قائما الى موت الزوج حتى يكون لها الارث فلو كان يثبت
المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبت الارث لعدم الحاجة اليه قلت قوله هذه ولدي اقرار بانه ولده منها

المساكنة ما يكون فی بلدة
والمطلق من المساكنة
فی العرف ما يكون فی دار
واحدة واتم ما يكون من
المساكنة فی بيت واحد وانما
وقعت اليمين على الدار منه

ـ ل

اشارة له اقتضاء له ن الولد يكون بالولادة التی عادة فصار تسمية الولد تسمية الوالدين اشارة والثابت
بالاشارة كالثابت بالظاهر فثبت علاوة بخلاف المقتضى على ان النكاح وان ثبت بينهما مقتضى النسب
لكن المقتضى غير متنوع اذ النكاح غير متنوع الى نكاح يجلب الارث والى نكاح له يجلبه والشئ اذا ثبت ثبت
بلوازمه والارث لا يكون ثابتا ومن لوازم النكاح الارث اذا لم يكن المانع موجودا والكلام فيه فيثبت الارث
ضرورة وله بد لك ان تعرف التفرقة بين عبارة النص وبين الثابت بعبارة النص وبين اشارة النص وبين الثابت
باشارة النص فان جمهور الناس عنها غافلون وفی زماننا اكثر المتعلمين يتخبطون فنقول ما اثبت الحكم
بصيغته مع سوق الكلام له فهو عبارة النص والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص وما اثبت الحكم بصيغته من غير
سوق الكلام له اشارة النص والحكم الثابت به ثابت باشارة النص وما اثبت الحكم له بصيغته بل بمعنى الصيغة
لغة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت بدلالة النص وما اثبت الحكم له بصيغته وله بمعنى الصيغة بل بامر زايد
يثبت ضرورة شرعا فهو مقتضى النص والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص فهذه حدود يستدل بها له تمييز بينها الا
من فهم وانصف وقليل ما هم وقد ميزت من هذه الاقسام الاربعة بالاعلام الواضحة والاثار اللايحة على وجه لم يبق
لمخاصم نزاع ولا لمجادل دفاع بحمد الله ومنه فصل التنصيص على الشئ باسم العلم يدل على الخصوص عند البعض
كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار رضی الله عنهم عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء اعلم ان
الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ما مر من الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
وما سواه من الاستدلال كالتنصيص باسم العلم والتخصيص بالوصف والتعليق بالشرط والتخصيص بالسبب
ونحوه فالفاسد عندنا وقال ابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعی ان التنصيص على الشئ باسم العلم يوجب التخصيص
وقطع الشركة بين المنصوص عليه وغيره فی الحكم له نه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فايدة وله يجوز ان يكون شئ
من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل على الذات وله يكون دالا على الوصف واستدل بقوله
عليه السلام الماء من الماء وان الانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفی وجوب الاغتسال بالاكسال
لعدم الماء وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا للنفی لما صح الاستدلال منهم به وعندنا انه يقتضيه
سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن له نه انما عرف بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص فی غير المسمى فعندنا
كذلك له ن حكم النص فی غيره له يثبت به بل بعلة النص وان عرف به انه له يثبت فيه له ن النص ما نع فهو باطل له ن النص
لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله وله ن النص المثبت موجبه الاثبات فكيف يوجب النفی
فی غيره وهو ضده وله نه لما لم يمكن الاثبات بعين النص فی غير ما تناوله فله ن له يمكن النفی الذی هو ضده اولى
فلو كان التخصيص موجبا نفی الحكم فی غير المنصوص عليه كما زعم لكان التعليل للنصوص باطلا له نه يكون ذلك
قياسا فی مقابلة النص وقد اجمع الفقهاء على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم الى الفروع ويحكى عن الثلجی انه كان
يقول هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد نصا كخبر الربوا فاما اذا كان محصورا بعدد فذلك
يدل على نفی الحكم فی غيره له ن فی اثبات الحكم فی غيره ابطال العدد المنصوص وذا له يجوز واستدل بقوله عليه
السلام خمس من الفواسق يقتلن فی الحل والحرم بله جزاء وبقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان اما

وهوان يفتر الذكر قبل الانزال ه

اما المبينات فالموت والجراد والرمان والكبد والطحال فان ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور
والصحيح ان التنصيص لا يدل على شيء من ذلك في شيء من المواضع وذكروا العدد لبيان ان الحكم بالنص
ثابت في العدد المذكور فقط ونحن نقول ان الحكم في غير المذكور انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا
يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص وقوله لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة قلنا هذا مجرد
الدعوى وما لم يثبت بالدليل ان الفائدة منحصرة على نفي الحكم عن غيره لا يستقيم هذا الكلام ولا
يتصور ذلك حتى يلج الجمل في سم الخياط ثم نقول ثمة فائدة اخرى وهو تعظيم المذكور وتفضيله على
غيره كما في قوله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم خص هذه الاربعة بالذكر تفضيلا لها مع ان الظلم حرام
في كل وقت او نقول فائدة التخصيص ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص
عليه لينالوا درجة الاستنباط وثوابه وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما والاستدلال منهم
بحرف الاستغراق وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بغير الماء غير ان الماء يثبت مع عيانا وطورا ولا لأي
الاستدلال من ان الماء من الماء بحرف الاستغراق وسواه لفظ اللام وعندنا
الحكم يتعلق بعين الماء ايضا غير ان الماء مرة يوجد عيانا بالانزال وطورا يوجد دلالة بالالتقاء لانه
اقيم مقام الماء فانه يصح ليغيب عنه وعسى لا يعلم لقلة الماء ولفرط الشبق لانه حال اشتباه وزوال
الحس عما سواه فاقيم السبب الدال عليه وهو الالتقاء مقامه عند تعذر الوقوف على حقيقته والحاصل
ان التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل عندنا لامر خارج لا من قبل
التخصيص بل لانه كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافهم والا لا يكون الحجب في حق
الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص او علق بشرط
كان دليلا على نفيه عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رحمه الله حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول
الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وحاصله انه الحق الوصف
بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق
بالملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث اعلم ان التعليق بالشرط عند الشافعي رحمه الله يوجب وجود
الحكم عند وجود الشرط ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط
فصار الشرط معدما ما وجب وجوده لولا الشرط فكان الشرط مؤخرا للحكم لا مانعا للسبب بعد وجوده
ها وبيانه ان قوله لعبده انت حر يوجب عتقه في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فالتعليق يؤخر
نزول العتق الى زمان الشرط ولا يمنع اصل السبب واذا كان عمل الشرط في منع الحكم دون السبب
كان المقتضي لوقوع العتاق ثابتا وانما امتنع الوقوع لوجود التعليق فكان العدم مضافا الى التعليق
وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل بحبل من السقف يمنع وصوله الى الارض ولا يعدم اصله
ويوجب وجوده في الهواء وتنحيه عن الارض وهذا لان السبب قد وجد حسا فلا يعقل اعدامه بخلاف الحكم
فان ثبوته بالشرع فجاز ان يتعلق بالمانع الحكمي وهو الشرط وعلى هذا الاصل لم يجوز تعليق الطلاق

والعتاق بالملك لانه لما ثبت ان تاثير الشرط في تاخير الحكم الى زمان وجوده بعد تقرر السبب والسبب
لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب ولم يجوز نكاح الامة لمن
قدر على نكاح الحرة لان الحل متعلق بشرط عدم طول الحرة بالنص فيوجب نفي الحل عند وجود طول الحرة
كما يوجب اثباته عند عدم طول الحرة وهذا هو المفهوم من الكلام فان من يقول لغيره ان دخلت عبدي
الدار فاعتقه يفهم منه ولا تعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالنصوص واجب بمنطوقها ومفهومها وجوز
التكفير بالمال بعد اليمين قبل الحنث لان السبب هو اليمين ولهذا تضاف الكفارة اليها والاضافة
تدل على السببية واما الحنث فشرط وجوب الاداء ولا يلزم ان تعجيل البدنية في الكفارة لا يجوز على قوله
لان تاثير التعليق بالشرط في تاخير وجوب الاداء والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان
الواجب قبل الاداء مال معلوم كما في حقوق العباد فان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب
الاداء ما لم يطالب وكذلك في الديون المؤجلة يجب المال ولا يجب الاداء فالموجود ههنا شيئان المال والفعل
في المال واحدهما ينفك عن الآخر واما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب فعل
يتأدى به وهو عرض لا يبقى لأن الوجوب يقتضي وجود شيء ولا وجود للفعل قبل الاداء وانما يتصور وجوده
عند الاداء فلا يتحقق انفصاله عن الاداء فلما تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الحنث تأخر تقرر السبب و
نفس الوجوب ايضا ضرورة فلو كفر قبل الحنث يكون تكفيرا قبل تقرر السبب وقبل نفس الوجوب وانه
لا يجوز ونظيره من حقوق العباد الشراء والاستئجار فان بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل
التسليم وبالاستئجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها
بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فانها تصير مملوكة بالعقد عند الاستيفاء فكذا في حقوق الله تعالى
يفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه وجوز تعجيل النذر المعلق بان قال ان فعلت كذا فعلي درهم لوجود
السبب وان تأخر الشرط واذا ثبت ان التعليق بالشرط يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه
والوصف ملحق بالشرط عنده اي جار مجرى الشرط لان الحكم لا يثبت بالنص بعد وجود المسمى ما لم يوجد
الوصف ولولا ذكر الوصف لكان الحكم ثابتا قبل وجوده وهو امارة الشرط فان قوله انت طالق ان دخلت
الدار ليس يوجب وقوع الطلاق ما لم تدخل وبدون هذا الشرط كان موجبا للطلاق قبل الدخول الا ترى
انه لو قال لها ان دخلت الدار راكبة فانت طالق كان الركوب شرطا وان كان مذكورا على سبيل الوصف
لها معنى فيوجب الحكم عند وجوده بمنطوقه ويعدم عند عدمه لمفهومه وقد اباح الله تعالى نكاح الامة
مقيدا بصفة الايمان فوجب ان لا يجوز بدون هذه الصفة فلا يجوز نكاح الامة الكتابية وقال
الشافعي رحمه الله وهذا بخلاف العلة فان الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود
العلة مضافا الى العلة باعتبار انها نفت الحكم قبل وجودها بل العدم بالعدم الاصلي فاما الوصف فمغير
للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده كالشرط
الا ترى ان الشرط دخل على ما هو موجب لولا الشرط ولولا الوصف لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم فصار الوصف

للاعتراض كالشرط فاما العلة فلابتداء الايجاب له للاعتراض على ما بينا فصارت بمنزلة اسم العلم
تتعلق بها الوجود ولم توجب العدم عند عدمها وقال لما ثبتت حرمة الربيبة بسبب الدخول بامراة متعينة
بوصف وهي ان تكون من نسائنا بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن اوجب
ذلك نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا تحرم بنت الزاني عليه واستدل لاثبات مذهبه بقوله عليه السلام
في خمس من الابل السائمة شاة فان ذلك يوجب نفي الزكوة في غير السائمة كانه قال ولا زكوة في غير السائمة
اذ لولا ذلك لوجبت الزكوة في العوامل بقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فقد اتفقنا على ان الزكوة
لا تجب في غير السائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا
في محله وههنا الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا
اعلم ان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا عندنا واثر الشرط في منع العلة من الانعقاد ولا اثر له في اعدام
الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق بالعدم الاصلي وهذا لان صحة الايجاب باعتبار
صدور ركن التصرف من اهله في محله ثم المتصرف اذا لم يكن اهله بان كان صبيا او مجنونا او كان اهلا لكن
اللفظ اضيف الى غير محله بان كان بهيمة او ميتة لا يصير سببا فكذا اذا وجدت الاهلية والمحلية الا
انه وجد الحائل بين اللفظ والمحل بذكر الشرط فلا يصير سببا وهذا لان التعليق بالشرط منع وصوله الى
المحل بالاتفاق لانه تعلق بالدخول فلا يصل اليه قبل وجوده كالقنديل المعلق بحبل لا يصير واصلا الى
الارض لاستحالة كينونة كائن في مكانين في زمان واحد واذا لم يصل الى محله لم يصر علة بل بعرض ان يصير
علة بالوصول اليه عند وجود الشرط وهذا لان الفعل الحكمي لما توقف على الاهلية والمحلية واتصال التصرف
بالمحل فما لم يتصل فعل النجار بالمحل وهو الخشب لم ينعقد الفعل نجرا وكالرمي فان نفسه ليس بقتل ولكنه
بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل بالمحل فاذا كان ثمة مجن منع وصوله الى المحل فله تعال ان المجن مانع من القتل
ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا وصل الى محله عند عدم المجن فكذا ههنا ما يمنع الاتصال بالمحل يمنع انعقاده
علة واذا كان الشرط مانعا من الانعقاد كان عدم الحكم لعدم العلة لا لمنع الشرط الحكم بعد العلة و
عند وجود الشرط توجد العلة والحكم وبهذا تبين ان التعليق ليس بمعنى التاجيل لان الشرط يحول بين
صورة العلة ومحلها فلا يصير معه علة كقوله انت حر لم يتصل بقوله هو لم يعمل فصار عدم الحكم عند عدم الشرط
بناء على العدم الاصلي كما كان قبل التعليق اما التاجيل فلا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب الوجوب
العقد ومحل الدين الذمة والتاجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة
ولذلك لا يمنع التعجيل وانه لا يشبه تعليق القنديل لان القنديل كان موجودا بذاته قبل التعليق فعرفنا ان
عمل التعليق لم يكن لابتداء وجوده بل لنقله عن مكان الى مكان فلذلك اوجب تفريغ مكان وشغل مكان آخر
وههنا قبل التعليق ما كان الحكم موجودا فكان تاثير التعليق في تاخير السببية للحكم الى وجود الشرط وانه
ليس كاشتراط الخيار في البيع لان الخيار ثمة دخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما اما الحقيقة فلان البيع
لا يحتمل الخطر لانه من الاثبات والاثبات لا تحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار وهو

حرام وفي تعليق البيع بالشرط خطر لانه لا يدرى ايكون ام لا فكان القياس ان لا يجوز البيع مع
شرط الخيار وانما جوزناه بحديث حبان بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات كيلا يغبن فلو
دخل على السبب تتعلق حكمه لا محالة ولو دخل على الحكم لتنزل سببه والسبب يحتمل للفسخ فيصلح التدارك
به بان يصير غيره لازما ادنى الخطرين فكان اولى فاما الطلاق والعتاق من الاسقاطات فيحتمل الخطر
والتعليق يوجب القول بكمال التعليق فيه وهو ان يكون داخلا على السبب اذ لو دخل على الحكم لكان
السبب نازلا فكان تعليقا من وجه دون وجه والاصل في كل ثابت كماله واما الحكم فلان من حلف لا يبيع
فباع بشرط الخيار يحنث ولولا انه سبب لما حنث ولو حلف ان لا يطلق امراته فعلق طلاقها بالشرط
لا يحنث ما لم يوجد الشرط واذا وجد الشرط وبطلت العلقة صار ذلك الملفوظ علة كانه ابتداء الآن وقوله
ان السبب موجود حسا فلا يعقل اعدامه قلنا لا نعلق المحسوس وانما نعلق السببية وهو امر شرعي فان
قلت لو لم يبق سببا لم يبق تعليقا قلت لو بقي سببا لكان ايقاعا فلم يكن يمينا والمعلق بالشرط يمين و
اليمين غير الايقاع ولهذا ينتقض اليمين اذا صارت ايقاعا عند وجود الشرط فلهذا جوزنا تعليق
الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل اليمين ذمة الحالف والحالف اهل
اذا الكلام فيه وانما يصير طلاقا وعتاقا عند الشرط فاعتبر الملك ح ولم يجوز تعجيل النذر المعلق بالشرط
لانه لا يصير سببا ما لم يضف الى ذمة قابلة للحكم والشرط يمنع الوصول الى الذمة فلا يكون سببا ولم
يجوز التكفير قبل الحنث لعدم السبب لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم واليمين مانعة
من الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به لانها تعقد للبر والبر ضد الحنث وتفوت بالحنث وفي الحنث نقض
اليمين ويستحيل ان يقال ان هذا الشيء سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه فعرفنا انها بعرض
ان تصير سببا عند وجود الشرط لا ان يكون سببا في الحال وهذا بخلاف الاضافة فان قوله انت طالق غدا
اذ انت حر غدا سبب لانه وضع لوقوع الطلاق او العتاق وذكر الغد لتعيين زمان الوقوع لا للمنع من
الوقوع فكان الحكم واجب الوجود به والزمان من لوازم الوقوع فلا ينافي السببية بخلاف التعليق
فانه للمنع من الوقوع وكذا اليمين واستحال ان يكون مانع الشيء سببا له وطريقا اليه فكان ما ينافي
السببية ولهذا لو نذر ان يتصدق يوم الخميس فتصدق قبله جاز لوجود السبب بخلاف ما اذا علق على
امر وفرق بين المالي والبدني ساقط لان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة والعبادة فعل ياتي به
العبد على سبيل التعظيم لله تعالى بخلاف هوى النفس فاما المال او منافع البدن فآلة يتادى الواجب
بهما فالمالي ما يكون محل فعل العبد المال والبدني ما يكون محل فعله بدنه فاما الواجب في الحالين ففعل
واجب في الذمة بايجاب الله تعالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود ما ينتفع
به العبد بجلب نفع او دفع ضرر وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء
وان لم يوجد من المديون فعل هو اداء فان قلت الزكوة حق الله تعالى وتتادى بالنائب بلا فعل الاداء ممن عليه
قلت الانابة فعل منه وجعل اداء النائب كادائه بنفسه باعتبار الانابة وجوزنا نكاح الامة لمن له طول الحرة

لان الله تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول وما حرم حال وجوده لان التعليق بالشرط
لا يوجب نفي الحكم قبله فيثبت الحل قبل وجود هذا الشرط بالايات المطلقة فان قلت من الشرط
هنا والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفايه فيلزم ان يكون الحكم المعلق منتفيا عند انتفاء المعلق عليه كالوضوء
لما كان شرط صحة الصلوة ينتفي الصحة عند انتفايه قلت الشرط عبارة عن العلامة قال الله
تبارك وتعالى فقد جاء اشراطها اى علاماتها واذا كان الشرط عبارة عن العلامة فيلزم من ثبوتها
ثبوت الحكم ولا يلزم من انتفايها عدم الحكم والدليل عليه قوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة
ولا خلاف ان الحد يلزمها جزاء على الفاحشة وان لم تحصن وقال تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
وحكم الكتابة لا ينتفي قبل هذا الشرط وقال تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
ولا يحل الاكراه عند عدم ارادة التحصن ايضا وقال تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان
مقبوضة والرهن جايز عند عدم هذا الشرط وتخريج مسئلة التنجيز سياتي في تتمة السبب ان
شاء الله تعالى ولانه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم نجز الثلث يصح ولو كان
عدم الشرط يوجب عدم المشروط لما صح وقول صاحب المحصول المنجز عندنا غير المعلق حتى بقي
المعلق موقوفا على دخول الدار فاذا تزوجت بزوج اخر وعادت اليه ودخلت الدار وقع المعلق مشكل
لان مملوك الزوج الطلقات الثلث فحسب فحين صارت منجزة لا يبقى معلقة وقوله الوصف ملحق
بالشرط فيوجب العدم عند العدم قلنا اذا ثبت ان الشرط لا يوجب العدم عند العدم فالملحق به
اولى ان لا يوجب العدم عند العدم على ان انصرهات الوصف اذا كان موثرا ان يكون علة للحكم
ولا خلاف ان العلة لا توجب نفي الحكم عند عدمها لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى فلا يلزم من عدم العلة
المعينة عدم الحكم ولو دل عدم العلة على عدم الحكم في صورة انما دل لامر خارجي بان يكون العلة متحدة
كقول محمد رحمه الله في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب اما عدم العلة من حيث هي فلا يدل على
عدم الحكم ولهذا جوزنا نكاح الامة الكتابية لان قوله تعالى من فتياتكم المومنات لا يقتضي الحرمة
عند عدم صفة الايمان لما بينا وهو كقوله تعالى وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك فان
التقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه عليه السلام بالاتفاق وانما لم يجب
الزكوة في العوامل باعتبار نص اخر وهو قوله عليه السلام لا زكوة في العوامل والحوامل لا باعتبار ما ذكر و
قوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن لنا ان علينا فان كون الربيبة في حجر
زوج الام ليس بشرط للحرمة ولو كان التقييد بالوصف يوجب العدم عند العدم لما وجبت الحرمة بدون
الحجر وعلى هذا قال زفر فيمن له امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني يثبت نسب
الاخرين منه لان التخصيص بالاكبر لا يوجب نفي نسب الاخرين وقد ظهر بثبوت نسب الاكبر منه انها كانت
ام ولد من ذلك الوقت وام الولد فراش لمولاها يثبت نسب ولدها منه بلا دعوة وعندنا لا يثبت
نسب الاخرين منه لا باعتبار التقييد بوصف الاكبر فانه لو اشار الى الاكبر وقال هذا ابني لا يثبت نسب الاخرين

منه ايضا وقد بينا ان التنصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بذلك الاسم ولكن انما لا يثبت
نسبهما منه لان التخصيص بوصف سكوت عما وراه غير ان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان لان حكم
المسكوت عنه بخلاف المنطوق به لانه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانه مع وقوع الحاجة الى البيان لان
يكون بيانا فهنا سكت المولى عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه لانه مفترض على المولى دعوة النسب فيما هو
مخلوق من مايه نصا لان قبل الدعوة يثبت النسب منه لانها ولدت على فراشه على سبيل الاحتمال حتى يملك
نفيه وانما يصير مقطوعا على وجه لا يملك نفيه بالدعوة نصا فكان ذلك فرضا عليه فكانت الحاجة ماسة
الى البيان فكان سكوته عن دعوة نسب الاخرين عند لزوم البيان لو كان النسب ثابتا نفيا حملا للمرء
على الصلاح حتى لا يصير تاركا للفرض لا لتخصيص الاكبر بالدعوة وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا
قال شهود الوارث لا نعلم له وارثا غيره في ارض كذا يقبل الشهادة لان هذه الزيادة لا تقتضي علمهم بوارث
اخر في غير ذلك الموضع فكانهم سكتوا عن هذه الزيادة وقالوا لا نعلم له وارثا غيره وعندهما لا يقبل هذه
الشهادة لا لان النفي في ارض كذا اثبات في غيره ولكن لتمكن التهمة لانه يوهم انهم يعلمون له وارثا اخر في غير
ذلك الموضع والشهادة ترد بالتهمة والاحكام لا تثبت بالتهمة بل بالحجة المعلومة وقال ابو حنيفة رحمه
الله السكوت عن ساير المواضع في غير موضع الحاجة الى البيان ليس ببيان لان ذكر المكان غير واجب وذكر المكان
يحتمل ان يكون للتحرز عن المجازفة باعتبار انهما تفحصا في ذلك المكان دون ساير المواضع ويحتمل تحقيق المبالغة
في نفي وارث اخر في موضع اخر اى لا نعلم له وارثا في ارض كذا مع انه مولده ومنشاه فاحرى ان لا يكون له وارث
اخر في موضع اخر فلا يتمكن التهمة في شهادتهم والمطلق يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي
رحمه الله مثل كفارة القتل وساير الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي
عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد اعلم ان المطلق محمول على المقيد
اى يراد من المطلق المقيد سواء كانا في حادثة واحدة او في حادثتين عندنا اما اذا كانا في حادثة واحدة
فلان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا اذ المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع الصفات والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان
هو اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيدا بهما كما في نصوص الزكوة فان النص المطلق
عن صفة السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة محمول على المقيد بصفة السوم وهو قوله عليه
السلام في خمس من الابل السايمة شاة في حكم الزكوة بالاتفاق ونصوص الشهادة فان النص المطلق عن
صفة العدالة وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد بها وهو قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم واما اذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وساير الكفارات فان المنصوص عليه في كفارة
القتل تحرير رقبة مومنة وفي كفارة الظهار واليمين رقبة مطلقة فحمل المطلق في هاتين الكفارتين على
المقيد في كفارة القتل حتى لا يجوز اعتاق الرقبة الكافرة في هاتين الكفارتين عنده كما لا يجوز في كفارة القتل
لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط يوجب نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص عليه لما مر

من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر فالشرع
لما قيد الرقبة بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة جميلة وهي التقرب الى الله تعالى بتخليص العبد
المؤمن عن ذل العبودية صار ذلك بيانا في ساير الكفارات الا ترى ان تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء
جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد منهما طهارة فكانا نظيرين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان
الكفارات ثابت بالاسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود وكذلك الجواب في اعداد الركعات ونظايف الطهارات
وزيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين لانه زيادة قدر يثبت بالاسم العلم وهو شهر او اربع
ركعات او ثلث ركعات لا بالصفة التي تجري مجرى الشرط وقد مر ان تخصيص الاسم بالحكم لا يوجب نفي الحكم
في غيره وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة لامكان العمل بهما اعلم ان المطلق لا يحمل
على المقيد عندنا سواء وردا في حادثة واحدة او في حادثتين لان العمل بهما ممكن فلا يجوز ترك العمل باحدهما
وفي الحمل ترك العمل بالمطلق وهذا لان للمطلق حكما معلوما وهو الاطلاق وهو معنى معلوم وله حكم معلوم
وهو تمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة والغرض منه التيسير والتوسع وللمقيد
حكما وهو التقييد وهو معنى معلوم وله حكم معلوم والغرض منه التشديد والتضييق فكما لا يجوز حمل
المقيد على المطلق لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لاثبات حكم التقييد فيه لان
في الحمل ابطال صفة الاطلاق وفيه ابطال صفة التخفيف واثبات صفة التغليظ وفيه فساد لان احدهما
نصب الشرع من تلقاء نفسه والاخر نسخ ما هو مشروع بالراي وقال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله تعالى
واتبعوا ما بين الله تعالى وفي الرجوع الى المقيد ليعرف منه حكم المطلق ترك الابهام فيما ابهم الله تعالى
وقد قال عمر ام المراة مبهمة فابهموها وانما اراد قوله تعالى وامهات نسائكم فان حرمتها مطلقة غير مقيدة
بالدخول وحرمة الربيبة مقيدة بالدخول لقوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلم يحمل المطلق على
المقيد وقال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم قال ابو موسى رضي
الله عنه لما خطب النبي عليه السلام بوجوب الحج قال عكاشة بن محصن افي كل عام يا رسول الله
فاعرض عنه رسول الله عليه السلام حتى اعاد مسالته ثلاث مرات فقال عليه السلام لو قلت نعم لوجب
ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لضللتم اسكتوا عما سكت فنزلت ففيه تنبيه على ان العمل بالاطلاق
واجب والرجوع الى المقيد ليعرف منه حكم المطلق اقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الابهام فيما
ابهم الله تعالى فلا يجوز الا ان يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين لان الحكم وهو الصوم لا يقبل
وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة
في الاسباب فوجب الجمع اعلم ان الاطلاق والتقييد في صوم كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم
والصوم في وجوده لا يقبل وصفين متضادين اي التتابع والتفرق فاذا ثبت تقييده بالتتابع
بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءته كانت رواية عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقد كان مشهورا في السلف وبالخبر المشهور يجوز الزيادة على النص فبطل الاطلاق وفي صدقة

٧٤
الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
في السبب ولا مزاحمة في الاسباب لجواز ان يثبت الحكم الواحد باسباب كثيرة على سبيل البدل كالملك فوجب
الجمع اي يجب العمل بهما ويجب صدقة الفطر عن العبد الكافر بالنص المطلق وعن عبد المسلم بالنص المقيد
وهو نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي اي دخول الاطلاق والتقييد في السبب نظير التعليق
بالشرط فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وهو قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وبقي مرسلا
عن الشرط في ذلك فيجوز نكاح الامة حال طول الحرة بالايات المطلقة وحال عدم الطول بالايات المطلقة وبهذه
الاية وهذا لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا اي عند الوجود يمتنع ان يثبت الحكم بهما كالملك لا يجوز
ان يثبت لشخص في شيء واحد بالبيع والهبة معا واما قبل الوجود فهو معلق اي معدوم يتعلق وجوده بالشرط
ومرسل عن الشرط اي محتمل للوجود قبل الشرط والعدم اصل كان محتملا للوجود بطريق ولم يتبدل العدم
الا ترى انه لو قال له اعتق عبدي ان دخل الدار ثم يقول له اعتق عبدي ان كلم زيدا او دخل الدار حتى
لو دخل الدار فاعتقه جاز ولو كلم زيدا ودخل الدار جاز اعتاقه بالامرين جميعا وكذا لو قال له اعتق عبدي
ثم قال له اعتقه ان دخل الدار يملك المرسل والمعلق جميعا حتى اذا عزله عن احدهما بقي الاخر ولهذا قال ابو
حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الاطعام لم يستانف ولو قربها في خلال الصيام او الاعتاق
يستانف لان الله تعالى قال فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يقل فيه من قبل ان يتماسا فلم يحمل المطلق على المقيد وان وردا في حادثة
واحدة لانهما حكمان ثم الشافعي رحمه الله ترك اصله في صوم كفارة اليمين حيث لم يشترط التتابع ولم يحمله على
الظهار والقتل فان قال ان الله تعالى قيد بعض الصيام بالتتابع وبعضها بالتفرق كما في صوم المتعة حيث
قال تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فالعشرة الكاملة صوم المتعة بالنص ولو
صامها متصلة لم يجز فبقي المطلق على اطلاقه للتعارض الواقع بين قيد التفرق والتتابع قلنا صوم المتعة
ليس بكفارة بل هو نسك كالدم الذي صار خلفا عنها على انه غير مقيد بالتفرق الا ترى انه لو فرقه قبل الرجوع
لم يجز ولكن انما لم يجز صوم السبعة قبل ايام النحر لانه لم يشرع لا لانه شرع ووجب ثم وجب التفريق وعدم
شرعيته الصوم في وقت لا بعد تفريقا كالليل لا يجعل الصوم متفرقا لانه لم يشرع فيه وهذا لانه اضيف
الى وقت بكلمة اذا حيث قال اذا رجعتم والمضاف الى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت لانه قبل سببه كصوم
رمضان قبل رمضان وكصلوة الظهر قبل الظهر فلم يبق للتتابع معارض ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط الا ترى
ان قوله تعالى من نسائكم معرفة بالاضافة الينا فلا يكون قيد الدخول لقوله تعالى اللاتي دخلتم بهن معرفا لاستحالة
تعريف المعرف ليجعل شرطا كما في قوله هذه المراة التي اتزوج فهي طالق يخلاف ما لو قال المراة التي اتزوجها طالق لانه
اضاف الطلاق هنا الى مجهولة لا تصير عينا الا بالوصف وهو التزوج فصار ما يحصل به التعيين في معنى الشرط
وهو يصلح شرطا لكونه معدوما على خطر الوجود فجعل شرطا اما في قوله هذه المراة التي اتزوج لا يمكن ان يجعل التزوج

شرطا لانه اذا عينها وعرفها فلم يجز ذلك الوصف مجرى الشرط فبقي ايقاعا للمحال فيبطل لعدم الملك
ولئن كان بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي وهذا لان الاثبات لا يوجب نفيا لا صيغة ولا دلالة ولا
اقتضاء اما الاول فظاهر فكذا الثاني لان النفي ليس بمعنى الاثبات لغة حتى يثبت بطريق الدلالة وكذا الثالث
لان النفي ليس مما لا يستغنى عنه النص المثبت حتى يثبت اقتضاء فصار الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل واما
عدم جواز تحرير الكافرة في القتل فباعتبار انه غير مشروع كما لا يجوز اعتاق النصف او ذبح الشاة لان الكفارات
ما عرفت الا شرعا فما ورد به الشرع جاز به التكفير ولا يحتاج الى الشرع لانعدام كفارة لان ذا ثابت بالعدم
الاصلي ولئن كان فانما يصح الاستدلال به على غيره لو صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل اعظم الكبائر
اعلم انا اذا سلمنا ان القيد بمعنى الشرط وانه يوجب نفي الحكم قبل الشرط فانما يستقيم الاستدلال به على
غيره اذا ثبتت المماثلة بينهما وقد ثبتت المفارقة بينهما في السبب فان القتل اعظم الكبائر بخلاف الظهار
واليمين وفي الحكم صورة ومعنى اما الصورة فلانه شرع في الظهار واليمين الطعام دون القتل واما المعنى فلانه
شرع في اليمين التخيير دون القتل والتخيير تخفيف واي تخفيف فمع عدم المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل
ما دل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلا على النفي في كفارة اليمين والظهار فان قال انا اعدي القيد الزايد
وهو الايمان ثم النفي يثبت به ضرورة فلا يكون في هذا تعدية العدم الذي هو ليس بحكم شرعي قلنا التقييد
بوصف الايمان لا يمنع التحرير بالرقبة الكافرة لما بينا ان الاثبات لا يوجب نفيا وانما لم يجز الكافرة في القتل
لانه لم يشرع لا لان قيد الايمان نفي جوازه وقد شرع في الظهار واليمين لما اوجب تحرير رقبة مطلقا فصارت
تعدية الايمان عندنا لمعدوم وهو عدم جواز تحرير الكافرة وهو لا يصلح حكما شرعيا لا لابطال موجود وهو
جواز تحرير الكافرة وهو يصلح حكما شرعيا فكان هذا ابعد مما سبق فانه تمسك بالمفهوم فيما سبق بحسب
وهنا تمسك بالمفهوم وعدى العدم الذي لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود يصلح حكما شرعيا فاما قيد
الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي عندنا لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله
عليه السلام ليس في العوامل والحوامل صدقة اوجب نسخ الاطلاق والامر بالتثبت في نباء الفاسق وهو قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا اي فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة
ولا تعتمدوا قول الفاسق وفي قراءة فتثبتوا اي فتوقفوا اوجب نسخ الاطلاق والتيمم الى المرافق لقوله عليه
السلام التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وهو مشهور يثبت بمثله التقييد فاذا صار
مقيدا لا يسع ذلك الحكم بعينه مطلقا لا باعتبار حمل المطلق على المقيد وقول صاحب المحصول في الجواب
عن قول اصحابنا ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكين المكلف من اعتاق اي رقبة شاء فلو دل القياس على انه لا يجوز
الا المؤمنة لكان ذلك نسخا للقرآن بالقياس وانه لا يجوز يشكل بتقييد الرقبة بالسلامة عن كثير من العيوب ايضا
فقوله اعتق رقبة لا يزيد في الدلالة على العام واذا جاز تخصيص العام بالقياس فلان يجوز هذا التخصيص به
اولى لا يتم لوجوه احدها ان الرقبة اسم للبنية مطلقا فوقعت على الكامل الذي هو موجود مطلقا فلم يتناول
ما هو هالك من وجه وثانيها ان تخصيص العام بالقياس لا يجوز عندنا الا اذا خص البعض منه وثالثها ان

المطلق ليس بعام فكيف يجوز تخصيص ما ليس بعام وقد مرت هذه المباحث من قبل وقيل لان القران في
النظم يوجب القران في الحكم فلا يجب الزكوة على الصبي لان قرانها بالصلوة واعتبروا بالجملة الناقصة اعلم
ان بعض اهل النظر ممن لا تتبع له قالوا لان القران في النظم يوجب المساواة في الحكم حتى قالوا في قوله تعالى اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة لان القران يوجب ان لا يجب على الصبي الزكوة لان القران في النظم يوجب المساواة في الحكم فلا
يجب الزكوة على من لا يجب عليه الصلوة واعتبروا بالجملة الناقصة فان من قال جاءني زيد وعمرو يثبت منه اشتراكهما
في المجيء وكذا لو قال زينب طالق وعمرة شاركت عمرة زينب في وقوع الطلاق ولا يقال لان الشركة في الناقصة
باعتبار النقصان لا باعتبار الواو ولا نقصان هنا لان الواو للعطف لغة ومقتضى العطف هو الشركة
فان من قال عبده حر وامراته طالق ان كلمت فلانا تعلق العتق والطلاق بالشرط مع ان كل واحد كلام تام
فلو لم يقتض العطف الشركة لما تعلق الاول بالشرط وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان
الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم به فاذا تم بنفسه لم يجب الشركة الا فيما يفتقر اليه
ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر وقوله عبده حر وامراته طالق ان كلمت فلانا
ان الشرط يلتحق بهما لان العتق تام ايقاعا لا تعليقا والتعليق تصرف اخر غير الايقاع فيما يرجع الى غرضه
وهو التعليق قاصر فاثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بالواو حتى لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق
وعمرة طالق تطلق عمرة في الحال لعلمنا ان غرضه في حق عمرة تنجيز الطلاق دون التعليق اذ لو كان غرضه
التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لحصول الكفاية به فلما لم يقتصر عليه واتى له بالخبر علم ان مقصوده التنجيز
وهنا خبر احدى الجملتين لا يصلح خبرا للجملة الاخرى فلهذا علقنا العتق بالشرط ولهذا اذا قال ان دخلت
الدار فزينب طالق ثلثا وعمرة طالق يتعلق طلاق عمرة بالدخول كما يتعلق طلاق زينب لانه لا يمكن التعليق
بذلك الشرط مع غرض وقوع الثلث في حق زينب ووقوع الواحد في حق عمرة الا بذكر الخبر مفردا في حق عمرة
اذ لو لم يذكر الخبر لوقع الثلث على عمرة كما وقع على زينب فمست الضرورة الى ذكر الخبر لهذا فالحاصل ان المشاركة
لا تثبت بعين الواو بل باعتبار الافتقار والقصور اما من حيث عدم الخبر او من حيث التعليق سواء كان
تعليق تحصيل او تعليق ابطال او غير ذلك ولهذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون ان قوله تعالى فاجلدوهم جزاء لتضمن المبتدا معنى الشرط وقوله ولا تقبلوا
وان كان تاما الا انه من حيث انه يصلح جزاء وحدا مفتقر الى الشرط اذ الجزاء لا بد له من الشرط فيجعل ملحقا
بالاول لان قول القائل اجلس ولا تتكلم يكون عطفا صحيحا فصار رد الشهادة من تتمة الحد الا ترى ان
التتمة ما هو من جنس الاصل كالجلد وكذلك رد الشهادة مولم كالجلد بل هو ازيد عند العقلاء قال جراحات السنان
لها التيام ولا يلتام ما جرح اللسان ولان القاذف مسك سمعه بالقول فيجزى وفاقا باهدار شهادته لان
اللئام لا يبالون بهذا الزاجر والحدود شرعت زواجر فشرع الجلد ايضا ليحصل الانزجار للوغد اللئيم
وللحر الكريم واما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون فليس بخطاب للائمة ولكنه اخبار عن صفة القاذف فلا
يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام واما الحكاية عن حال قائمة فلا فهو مثل قوله تعالى فان تابوا
الله

يختم على قلبك ويمح الله الباطل فانه قوله ويمح غير معطوف على يختم فان قلت ان كان يمح كلاما مبتدا
غير معطوف على يختم فلماذا سقطت الواو قلت لخط كما سقطت في قوله تعالى ويدع الانسان بالشر
دعاءه بالخير وقوله تعالى سندع الزبانية على انها مثبتة في بعض المصاحف وقوله تعالى لنبين لكم
ونقر في الارحام ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم عن قوله تعالى فاجلدوهم مع قيام دليل الاتصال وهو ان كل واحد منهما جملة فعلية احد يحتج
صاحبه مفوض الى الائمة ووصل قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بقوله ولا تقبلوا حتى صرف الاستثناء
اليهما مع قيام دليل الانفصال لان احدهما جملة فعلية خطاب للائمة والاخر جملة اسمية بيان لاسم الفاسق
وذكر لازالة الاشكال وهو انه لماذا صار سببا لوجوب عقوبة تسقط بالشبهات مع ان القذف خبر
متردد بين الحسبة وهتك الستر وربما يكون حسبة اذا كان الرامي صادقا وله اربعة من الشهود فازال
الله تعالى هذا الاشكال بقوله عز وجل واولئك هم الفاسقون اي العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة
حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهود واليه اشار بقوله تعالى فاذ لم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله
هم الكاذبون فكان العمل بمقتضى النص فيما قلنا حيث جعلنا القذف سببا موجبا للعقوبة والعجز
عن البينة شرطا بصفة التراخي حيث قال ثم فلم نرد الشهادة بمجرد القذف حتى يعجز عن الاتيان بالشهود
الاربعة بخلاف ما يقوله الشافعي رحمه الله فانه رد الشهادة بمجرد القذف وجعلنا الرد حدا شاركا للجلد
لانه عطف بالواو فيجب ربط كل ما يصلح جزاء به ورد الشهادة يصلح جزاء كالجلد لانه ضرب عقوبة
اذا قوبل بالقبول والعام اذا خرج مخرج الجزاء او مخرج الجواب ولم يزد عليه او لم يستقل بنفسه يختص
سببه وان زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدا حتى لا يلغى الزيادة خلافا للبعض اعلم
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا خلافا للشافعي والمزني رحمهما الله فعندهما يصير العام
خاصا بالسبب وصورة المسئلة في موضعين احدهما ان الحادثة اذا وقعت لواحد في زمن النبي عليه السلام
فنزل نص عام في تلك الحادثة يتناول صاحب الحادثة وغيره فان هذا النص لا يختص به بسبب وقوع الحادثة
له بل يعم صاحب الحادثة وغيره وعندهما يختص بصاحب الحادثة ويراد باللفظ العام الواحد مجازا
وانما ثبت هذا الحكم في حق غير صاحب الحادثة بنص اخر او بالقياس على صاحب الحادثة والثاني
اذا خرج كلام الرسول عليه السلام جوابا لسوال السائل يختص بالسوال عندهما وعندنا اذا
كان الجواب لا يستقل بنفسه بدون السوال يختص به وان كان يستقل بنفسه ويكون مفيدا للحكم في
حق السائل وغيره لا يختص به بل يعتبر عموم الجواب احتجا بقوله عليه السلام لا ربوا الا في النسيئة والربوا
يجري في النقد بالاجماع ولكن الحديث ورد في حادثة خاصة فاختص بها فانه روي انه سئل رسول الله
عليه السلام عن الربوا في مختلف الجنس فقال لا ربوا الا في النسيئة فكانه قال لا ربوا في مختلف الجنس الا
في النسيئة ولانه لو لم يختص بالسوال او بصاحب الحادثة لم يكن في تاخير البيان الى وقت السوال او نزول
الحادثة فائدة فوجب ان يختص به ولنا ان اية الظهار واللعان وحد القذف وغيرها نزلت عند وقوع

الحوادث لاشخاص معلومة ولم يختص بها فان الائمة عمموا احكامها ولان الموجب للحكم هو اللفظ فكان
اعتباره اولى من اعتبار السبب الذي سكت عنه النص واعتباره يوجب العموم فكان عاما ولانا متى
خصصناه بالسبب لغت الزيادة ومتى لم نخصه يصير الزيادة معمولة بها ويكون الابتداء التعلم كما
روي انه عليه السلام سئل عن ماء البحر فقال الطهور ماؤه والحل ميتته والسوال كان عن الماء ثم بين حكم
ميتته وهو زيادة على قدر الجواب الا انه بقدر السوال يكون جوابا وما زاد عليه يكون لابتداء التعلم فكذا
هنا ولهذا جوزنا الصلح على الانكار لعموم قوله تعالى والصلح خير وان نزلت الاية في الصلح بين الزوجين
ولا ينصرف الى الصلح المذكور منكرا وان كان الاصل في ان المنكر اذا اعيد معرفا كان عين الاول لانه اذا
جعل للجنس يدخل فيه المذكور وغيره فكانت فائدته اكثر فكان الحمل عليه اجل وعندهما يختص بنشوز
الزوجين وهذا في الحاصل على اربعة اوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه كما روي انه عليه السلام
سهى فسجد وروي ان ماعز زنى فرجم لان الفاء للجزاء فيتعلق بما سبق كانه علة له وحكم العلة مخصوص بها والثاني
ما خرج مخرج الجواب وهو غير زايد على مقدار الجواب فيختص بالسبب كما لو قيل لرجل الا تغتسل هذه
الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فانه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السوال
حتى اذا اغتسل لا عن جنابة لا يعتق عبده وكذا اذا قال لغيره تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر
فانه يختص بذلك الغدا والثالث ما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوما بدون السبب المقترن به فهذا يتقيد
به ايضا لانه متى لم يستقل بنفسه صار كبعض الكلام فلا بد من ان يرتبط بما قبله من السبب كمن يقول لاخر
اليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول اكان كذا فيقول نعم او اجل فانه يجعل اقرارا لان هذه الالفاظ لا تستقل
بنفسها فتتقيد بالسوال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب فيصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه فاصل
بلى ان يكون ايجابا لما بعد النفي تقول لمن قال لم يقم زيد بلى اي قد قام ونعم مصدقة لما سبقها من كلام منفي
او مثبت تقول اذا قال قام زيد او لم يقم نعم تصديقا لقوله وكذا اذا وقع الكلام بعد حرف الاستفهام
كما لو قال اقام زيد او الم يقم زيد فقلت نعم فقد حققت ما بعد الهمزة فان كان بعد قضية موجبة كان محققا
لذلك الايجاب وان كان بعد قضية منفية كان موكدا لذلك النفي واجل لا يصدق بها الا في الخبر يقول القائل
قد اتاك زيد فتقول اجل اي هو كاين ولا يستعمل في جواب الاستفهام كذا في المفصل وقيل يجوز ان يقع
اجل بعد الاستفهام وقال الاخفش هو احسن من نعم اصل بلى ان يكون بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام
ونعم لمحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان اي بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ان يقدر فيه
معنى الاستفهام او يكون مستعارا لذلك وقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاقرار مسئلة في نعم من غير الاستفهام
ومن غير احتمال الاستفهام كمن يقول لاخر اقض الالف الذي عليك فقال نعم فقد اقر بها والرابع ان يكون
مستقلا بنفسه زايدا على قدر الجواب بان قال ان تغديت اليوم او ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فلا يختص
بسببه ويكون ابتداء لان في تخصيصه به الغاء الزيادة وفي جعله نصا مبتدا اعتبار الزيادة التي تكلم بها فكان
اولى الا ان يقول نويت الجواب فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ويجعل تلك الزيادة للتوكيد ولهذا قلنا

اذا قالت المراة لزوجها تزوجت علي فقال كل امراة لي طالق ثلثا انها يتناول المخاطبة حتى تطلق في
الحال لانه زاد على قدر الجواب لان جوابه ان يقول ان فعلت فهي طالق ثلثا فكان مبتدئا وعن ابي يوسف
ان المخاطبة لا تدخل لان كلامه خرج جوابا لكلامها فيتقيد بالكلام السابق والكلام السابق في تزوج
غيرها عليها والزيادة على قدر الجواب انما تخرج الكلام عن الجواب اذا لغت الزيادة متى جعل جوابا
ولا تلغو الزيادة هنا ان جعل جوابا لان غرضه تطييب قلبها وتسكين نفسها وذا بتطليق غيرها
على العموم لجواز ان تتوهم قلبها انه انما اراد بما قال غير التي ظنت الا انما نقول لما جاز ان يكون غرضه
ايحاشها واغضابها فاراد ان يطلقها مع غيرها حيث بالغت في الخصام فيما هو حادث من الاحكام فلا
يترك بهذا الاحتمال عموم الكلام ولو نوى غيرها صدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص للعام وقيل الكلام
المذكور للمدح والذم لا عموم له كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وهو محكي عن بعض الشافعية
حتى منعوا من عموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة وابطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي
وقالوا المقصد بذلك لحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس المقصد به العموم وعندنا هذا فاسد
لان اللفظ دال على العموم وليست دلالتها على المدح والذم مانعة من دلالتها على العموم لانه لا منافاة
بينهما فتم كيفي وهذا بناء على ان العام هل يختص بغرض المتكلم ام لا وقيل الجمع المضاف الى الجماعة حكمه
حقيقة الجماعة في حق كل واحد لانها اسم جمع لولا الاضافة فلا يبطل الجمعية بها وهو منقول عن زفر رحمه الله
وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد حتى اذا قال لامراتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت
كل واحدة منهما في الدارين ولدا طلقتا وكذا لو قال اذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما
دارا طلقتا ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين وعند زفر لا تطلقان حتى تدخل كل واحدة منهما
الدارين جميعا لان هذا جمع مضاف الى جماعة فتحققها كذلك والعرف شاهد لنا فانك تقول لبس القوم
ثيابهم وركبوا دوابهم وانما يفهم منه ان كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته وقيل الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء
يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اعلم ان العلماء اختلفوا في ان الامر بالشيء هل له حكم في ضده اذا لم
يقصد صاحبه نهي قال بعض المتكلمين وبعض الشافعية لا حكم للامر في ضده اصلا وقال الجصاص يقتضي
نهيا عن ضده سواء كان له ضد واحد كالايمان مع الكفر او اضداد كالقيام فان ضده القعود والركوع و
السجود والاضطجاع وقال بعضهم يوجب كراهة ضده والمختار عندنا انه يقتضي كراهة ضده ولا
نقول انه يوجب ذلك او يدل على ذلك واما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق
الاول لا حكم له في ضده بوجه وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا
بشيء منها وقال الفريق الثالث يوجب ان يكون ضده في معنى سنة تكون في القوة كالواجب وعلى القول المختار
يقتضي ذلك اما الفريق الاول فاستدل بان كل واحد من الامر والنهي ساكت عن غيره والسكوت لا يكون موجبا شيئا
فبقي على ما كان قبل الامر كالتعليق بالشرط لما لم يوجب نفي المعلق قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فبقي

على ما كان قبل التعليق الا ترى انه لا يوجب حكما فيما لم يتناوله الا بطريق التعدية اليه بعد التعليل
فلان لا يوجب حكما في ضد ما وضع له اولى وعلل في قول مولاه اذا لم يأتمر العبد يأثم بترك الواجب لا بارتكاب
الامر
الضد وللجصاص بان الوضع لوجود المامور به ولا وجود للمامور به مع الاشتغال بضده فتثبت حرمة الترك
الذي هو ضده ضرورة واقتضاء ولحرمة حكم النهي فيثبت النهي عن ضده اقتضاء واما النهي فهو للتحريم
وضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد فان من قال لغيره لا تتحرك يكون امرا بضده وهو السكون لان
للمنهي عنه ضدا واحدا واما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده الا ترى ان المامور
بالقيام اذا قعد او اضطجع فقد فوت المامور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد او ينام
او يضطجع واستدل على ذلك بان المراة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق
الله في ارحامهن فقيل هو الولد وقيل هو الحيض ولا تنافي بينهما فيحمل عليهما ثم كان النهي عن الكتمان
امرا بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما يخبر لتفيد الامر بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار
وبان المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مامورا بلبس شيء معين من غير المخيط لان للمنهي عنه اضدادا
هنا وحكم النهي لا يثبت الامر بجميع الاضداد ولبس بعضها باولى من البعض والفريق الثالث بما قال
الجصاص الا انهم يثبتون الادنى لان الثابت ضرورة واقتضاء لا يكون كالثابت نصا اذ الثابت نصا
ثابت من كل وجه والثابت ضرورة يثبت بقدر ما يرتفع به الضرورة ويرتفع بجعل ضد الامر مكروها وضد
النهي سنة في قوة الواجب واما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان الثابت بهذا الطريق يكون بطريق
الاقتضاء فقلنا بان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي سنة ضده لا ان يكون موجبا
له او دليلا عليه وقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن نسخ وليس بنهي لان الصيغة
للنفي مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فلم يثبت الامر بالنهي وانما كان هذا امرا بالاظهار لان
الكتمان لما لم يبق مشروعا وقد تعلق باظهاره احكام الشرع لزم الامر بالاظهار ضرورة وفائدة هذا
الاصل ان التحريم اذا لم يكن مقصودا لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام
ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لكنه يكره اعلم ان الامر
لما اقتضى كراهة ضده لم يكن ضده مفسدا للعبادة الا ان يكون مفوتا لما هو واجب بصيغة الامر ولكنه
يكون مكروها في نفسه فان المامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه
لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالامر وهو القيام ولكن القعود مكروه في نفسه ولهذا قلنا ان
المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات كان من السنة
لبس الازار والرداء ولهذا قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم يفسد صلوته لانه غير مقصود
بالنهي وانما المامور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده اي اذا سجد
في صلوته على مكان نجس ثم سجد على مكان طاهر جازت صلوته عند ابي يوسف لان المامور به السجود على
مكان طاهر ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوت المامور به فيكون مكروها في نفسه ولا يكون

مفسدا للصلوة وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير
ضده مفوتا للفرض اي قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد صلوته لان السجود لما كان فرضا صار
الساجد على النجس مستعملا له بمنزلة الحامل له بحكم الفرضية وهذا لان سجوده يتصل ويحصل بوضع الجبهة
على الارض فاذا سجد على النجس وقد تم السجود بالوضع على النجس صار مستعملا وحاملا للنجس بحكم
الفرضية بخلاف ما اذا وضع يديه على النجس حيث لا تفسد صلوته لان وضع اليد ليس بفرض والاشتغال
بحكم الفرضية والكف عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع الصلوة وقد فات ذلك بالسجود على مكان نجس
فصار ضده مفوتا للفرض كما ان الكف عن اقتضاء الشهوة لما كان مامورا به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات
بالاكل في جزء من وقته لان ذلك الفرض لما كان ممتدا صار ضده مفوتا للفرض ابدا ولهذا قال محمد ان احرام
الصلوة ينقطع بترك القراءة في النفل لان القراءة فرض دائم من اول الصلوة الى اخرها حكما ولهذا لا يصلح
الامي خليفة للقارى وان كان قد رفع راسه من السجدة الاخيرة واذا كان كذلك فسدت الافعال بترك
القراءة فيفسد ما عقدها وهي التحريمة لانها تعقد للافعال وقال ابو حنيفة رحمه الله هو كذلك الا ان
فساد الافعال لا يثبت قطعا الا بترك القراءة في الشفع كله ليتعدى الى الاحرام فاما اذا تركها في ركعة
فالفساد مجتهد فيه لان عند الحسن البصري ترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد فلا يتعدى الى الاحرام ولهذا
قال ابو حنيفة وابو يوسف في مسافر ترك القراءة في الظهر انه لا ينقطع احرام الصلوة لان ترك القراءة متردد
محتمل للوجود بان ينوي الاقامة ويقضيها في الشفع الثاني فلم يصلح مفسدا ولهذا قال ابو يوسف لا
ينقطع احرام الصلوة بترك القراءة في الشفع الاول في النفل لانه امر بالقراءة في الصلوة ولم ينه عن تركها
نصا وانما ترك القراءة حراما بمعنى ما يفوت من الفرض وذلك لهذا الشفع فاما في حق بناء شفع اخر فله
سبق التحريمة صحيحة قابلة لبناء شفع اخر عليها وان فسد الشفع الاول بترك القراءة فيه وقال علماؤنا
العدتان يتقضيان بمعنى واحد لان معنى العدة النهي عن الخروج والبروز والتزوج ثبت ذلك بقوله تعالى
ولا تعزموا عقدة النكاح وبقوله تعالى ولا يخرجن والكف ثابت بمقتضى النهي لا مقصودا ولا تضايق فيما
هو موجب النهي نصا وهو التحريم بخلاف الصوم لان الكف واجب فيه بالامر قصدا فلا يتحقق اداء الصومين
في يوم واحد لوجود التضايق فركن كل صوم هو الكف الى وقت **فصل** المشروعات على نوعين عزيمة وهو اسم
لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض اعلم ان المشروع وهو ما جعله الله تعالى شرعا لعباده اي طريقا
ومذهبا يسلكونه على نوعين عزيمة وهو ما بينا وانما سميت عزيمة لانها من حيث كانت مشروعة اصلا لحكم
انه الهنا ونحن عبيده كانت في نهاية التوكيد حقا لله تعالى وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا
الاستسلام والانقياد والرخصة ما بني على اعذار العباد وهو ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم
والمراد بهما في الشرع مطابق للمراد بهما في اللغة فالعزيمة في اللغة هو القصد المتناهي في التوكيد قال
الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي لم يكن له قصد مؤكد في العصيان وقال تعالى فاصبر كما صبر اولو العزم
من الرسل اي اولو الجد والثبات والصبر ومن للتبعيض والمراد باولي العزم بعض الانبياء كنوح وابرهيم

وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل يونس وادم عليهما السلام ليس منهم لقوله تعالى ولا تكن كصاحب
الحوت ولم نجد له عزما وقيل للبيان فيكون اولو العزم صفة الرسل كلهم ولهذا لو قال عزمت لافعل
كذا يكون يمينا لان العبد انما يؤكد قصده باليمين والرخصة في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص
السعر اذا اتسعت السلع وكثرت وسهل وجودها وتيسرت اصابتها فان قلت تفسير الرخصة بما
ذكرت مشكل لان المحرم ان كان مع الاستباحة يكون جمعا بين الضدين والا يكون تخصيص العلة قلت
معنى الاستباحة ان يعامل به مثل ما يعامل بمن يباشر المباح لا ان يثبت حقيقة الاباحة لان المواخذة ليست
من الاحكام اللازمة للمحظور لا محالة وهي اربعة انواع اي العزيمة اربعة انواع فريضة وواجب وسنة
ونفل فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في انفسها على ما ياتي ان شاء الله تعالى وقيل ان النفل
ليس بعزيمة لانه شرع جبرا لنقصان تمكن في العزيمة وهي الفريضة قلنا ذاك في قصد الاداء لا في الشرعية
فهو مشروع ابتداء كسائر العزائم فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل لا شبهة
فيه كالايمان والاركان الاربعة اعلم ان الفرض لغة التقدير والقطع قال الله تعالى فنصف ما فرضتم
اي قدرتم بالتسمية وقال تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا فالفرض اسم
لمقدر شرعا لا يحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوع به لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم قطعا كالكتاب
او السنة المتواترة او الاجماع مثل الايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج فهي مقدرة مقطوع بها ثبتت
بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع وتسمى مكتوبة ايضا لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ وفي هذا
الاسم ما ينبئ عن التخفيف لانه مقدر متناه وما ينبئ عن شدة الرعاية والمحافظة لانه مقطوع به وحكمه
اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر اعلم ان حكم الفريضة
لزومها تصديقا بالقلب بلا شبهة لانه ثابت بدليل قطعي حتى يكفر جاحده لان تصديق العبد بما جاء
منه بقلبه ايمان فكان الترك كفرا وعملا بالبدن اي لزم اداؤه حتى لو ترك الاداء يكون فاسقا لانه بترك
الاداء مبدل للعمل لا للاعتقاد فلا يكفر بالامتناع عن الاداء فيما هو من اركان الدين الا ان يكون تاركا
على وجه الاستخفاف فان الاستخفاف بالشرائع كفر فاما بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير
عذر فاسق لخروجه عن طاعة ربه فالفسق هو الخروج من الشيء يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها
والفاسق مؤمن لانه غير خارج من اصل الدين واركانه اعتقادا وان كان خارجا من طاعته عملا فالفاسق
المطلق هو الكافر لكونه خارجا من اصل الدين الا انه اختص باسم الكفر الذي هو فوق الفسق في العرف وبقي
الفاسق في العرف اسما للمؤمن العاصي وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية
اعلم ان الواجب ماخوذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت
على الارض فكانه سمي به لانه ساقط على العبد عمله من غير ان يكون دليله موجبا للعلم قطعا بخلاف الفرض
فانه ثابت بدليل قطعي فكانا تحملناه ولم يسقط علينا اما الواجب فلانه لما لم نعلمه قطعا للشبهة في دليله
فكانه سقط علينا عمله لا انا تحملناه ومن استضعف كلام صاحب التقويم فلانه لم يفهم فحواه او سائط

علما او هو ساقط علما وان كان ثابتا عملا او هو ماخوذ من وجب القلب اذا اضطرب قال الشاعر
وللفؤاد وجيب تحت ابهره لدم الغلام وراء الغيب بالحجر اى اضطراب فلشبهة فى دليله تمكن فيه اضطراب
فسمى واجبا والمراد به فى الشرع ما ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والآية المأولة وهو
كصدقة الفطر والاضحية والوتر وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة فى الطواف فان ثبوتها بخبر
الواحد وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث ضحوا الحديث ان الله زادكم صلوة الحديث لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ثم فصل فانك لم تصل الطواف صلوة وحكمه اللزوم عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لشبهة فى دليله
حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اى لا نفسقه بتركه عملا وانما نفسقه لوجوب
المصير الى خبر الواحد بالاجماع ويؤثم بترك الواجب لتركه ما عليه فاما مستدلا فلا وبهذا بطل قول الكعبى
ان المباح واجب اذ هو ترك الحرام الذى هو واجب لان الواجب ما يكون لازم الاداء فلا يجوز تركه والمباح
ما يجوز فعله وتركه فكانا متنافيين وليس المباح ترك الحرام بل هو فرد من افراد ما يترك به المحرم وليس من
شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك خلافا للغزالى لجواز العفو عن صاحب الكبيرة ولهذا اخطى من حد الواجب
بانه الذى يعاقب على تركه ولا فرق عند الشافعى رحمه الله بين الواجب والفرض فهما مترادفان عنده فانه
لما قال بوجوب الفاتحة وتعديل الاركان افسدت الصلوة بتركهما قلنا ان انكره سهو فلا معنى له لانا بينا
انه يخالف اسم الفريضة وان انكر الحكم فكذلك لان الدليل على نوعين ما لا شبهة فيه كالكتاب والسنة المتواترة
وما فيه شبهة كخبر الواحد ونحوه واذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت المدلول وعن يوسف بن خالد السمتى انه
قال قدمت على ابى حنيفة رحمهما الله فسألته عن الصلوة المفروضة كم هى فقال خمس وسألته عن الوتر فقال
واجب فقلت لقلة تاملك كفرت فتبسم فى وجهى ثم تاملت فعرفت ان الفرق بين الواجب والفرض كما بين السماء
والارض وبيان ذلك ان النص الذى لا شبهة فيه وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يثبت فرضية قراءة
القرآن فى الصلوة بسياق الآية وهو قوله تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثى الليل وسياقها وهو قوله
تعالى واقيموا الصلوة او بالاجماع او بالامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فوجب ان يكون فى الصلوة
وبخبر الواحد وفيه شبهة ثبت تعيين الفاتحة فمن جعل الفاتحة فرضا فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو
نسخ فلا يجوز بل يجب العمل بالخبر على انه مكمل لحكم الكتاب ومقرر له وذا فيما قلنا وكذلك اصل الركوع
والسجود ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا وتعديل الاركان ثابت بخبر الواحد فلو جعلنا
التعديل فرضا وافسدنا الصلوة بتركه كما افسدناها بترك اصل الركوع والسجود لسوينا بين موجب
الكتاب وهو قطعى وبين موجب خبر الواحد وهو غير قطعى وكذلك اصل الطواف ثابت بالكتاب وهو
قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق واشتراط الطهارة فيه بخبر الواحد حيث شبهه رسول الله
عليه السلام بالصلوة فلو افسدنا اصل الطواف بترك الطهارة لالحقناه بالنص القطعى وذا لا يجوز ولكنا
شبهناه بالصلوة عملا فالزمناه القضاء ما دام يمكنه ولم نشبهه بها علما حتى اذا لم يقض لم نحكم ببقاء
الطواف عليه فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل لوجوب العمل به على ما سيأتى بيانه ان شاء الله

تعالى ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة فقد اخطأ حيث رفع الدليل الذى فيه شبهة عن درجته
وحط الدليل الذى لا شبهة فيه عن درجته والطريق المستقيم فى تنزيل كل دليل منزلته كما قلنا وكذلك
السعى فى الحج واجب عندنا وليس بفرض لانه ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام ان الله تعالى كتب
عليكم السعى فاسعوا وكذلك العمرة ثابتة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام العمرة فريضة كفريضة الحج
فلم يكن فرضا وعند الشافعى هما فرضان لما قررنا من الاصل وكذلك تاخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة واجب ثبت
بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاسامة الصلوة امامك فاذا صلى المغرب فى الطريق امر بان يعيدها بالمزدلفة ما لم
يطلع الفجر عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله عملا بخبر الواحد فاذا لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لانا لو امرنا
بالقضاء بعد ذهاب الوقت لحكمنا بفساد ما ادى وهو من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم فاما وجوب الاعادة
فى الوقت فمن باب العمل وخبر الواحد يوجبه فيجب وقول فخر الاسلام فلو يفسد العشاء المراد به العشاء الاولى وهو المغرب
وكذلك الترتيب فى الصلوات واجب بخبر الواحد لا بالكتاب فظهر فى حق العمل دون العلم فاذا ضاق الوقت او كثرت
الفوائت فلو عملنا بالخبر يصير معارضا لحكم الكتاب بتاخيرها عن وقتها الثابت بالكتاب فسقط العمل به وكذا كون
الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحطيم من البيت فجعلنا الطواف به واجبا لا يعارض حكم
الكتاب وسنة وهى الطريقة المسلوكة فى الدين اعلم ان السنة فى اللغة عبارة عن مطلق الطريقة حسنة كانت او سيئة
قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من
عمل بها الى يوم القيمة اى من وضع طريقة سيئة وقال نادل راضى سنة من يسيرها والسنن الطريق ويقال سنن الماء
اذا صبه حتى جرى فى طريقه والمراد بها شرعا الطريقة المسلوكة فى الدين لا على وجه الفرض والوجوب وحكمها ان يطالب
المرء باقامتها ويعاتب على تركها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها ونهينا عن اماتتها واحياؤها
فى فعلها فيستحق اللائمة بتركها ولا يكفر الا اذا تركها استخفافا بها فانه يكفر لان ذلك ينصرف الى واضعها الا ان السنة
قد تقع على سنة النبى عليه السلام وغيره وقال الشافعى رحمه الله مطلقها طريقة النبى عليه السلام اعلم ان مطلق
لفظ السنة لا يقتضى الاختصاص بسنة النبى عليه السلام لان المراد بها فى عرف الشرع طريقة الدين اما للرسول الله
عليه السلام بقوله او فعله او الصحابة رضى الله عنهم وقال الشافعى رحمه الله مطلق السنة يتناول سنة رسول الله
عليه السلام فقط لانه لا يرى تقليد الصحابى رضى الله عنهم ولهذا قال فى قول سعيد بن المسيب السنة انما تنصرف الى
سنة الرسول عليه السلام وقصته ان سعيدا سئل عمن قطع اصبع امراة ماذا يجب فيها فقال عشرة من الابل ثم سئل
عمن قطع ثلث اصابع منها فقال يجب ثلثون ثم سئل عمن قطع اربعة اصابع منها فقال يجب عشرون فقيل له كلما كثر
المها قل ارشها فقال هكذا السنة قال الشافعى انه اراد بها سنة الرسول عليه السلام وكذا قال فى قول عمر رضى الله
عنه ان من السنة ان لا يقتل حر بعبد انها تنصرف الى سنة الرسول عليه السلام وعندنا مطلقه لا يتقيد بها فلا
تتقيد الا بدليل وكان السلف يطلقون اسم السنة على طريقة ابى بكر وعمر رضى الله عنهما فكانوا ياخذون البيعة من الخلفاء
على سنة الرسول وسنة العمرين قال عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى واذا كان كذلك لم
يدل اطلاق السنة على انها طريقة النبى عليه السلام وهى نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة كالجماعة والاذان

صح

وزوايد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده اعلم ان السنة نوعان
سنة الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلالة كالجماعة والاذان والاقامة ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب
ولو تركها اهل بلدة واصروا على ذلك قوتلوا لما بها لان الاصرار على ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين فيقاتلون
على ذلك وزوايد اي اخذها حسن وتركها لا باس به كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده فانه عليه السلام
انه قال البسوا الثياب البيض فانها اطهر واطيب وكان اذا جلس في المسجد احتبى بيديه وعلى هذا يخرج الالفاظ
المذكورة في باب الاذان فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة يعيد ومرة لا باس به فالاول لان من حكم سنة الهدى والثالث
من حكم الوجوب والرابع من حكم السنن الزوايد فالاذان قاعدا يكره لان الملك النازل قام على جذم حايط واذن
وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان واقامة فقد اساءوا لانهم تركوا السنة المشهورة وان اذن قبل دخول الوقت
لم يجز ويعيد في الوقت لقوله عليه السلام الامام ضامن والمؤذن مؤتمن وفي الاذان قبل الوقت اظهار الخيانة فيما
ائتمن فيه وان ترسل في الاقامة وحدرها في الاذان فلا باس به قال عليه السلام اذا اذنت فترسل واذا اقمت
فاحدر ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه وهو اسم للزيادة في اللغة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها
زيادة على ما هو المقصود بالجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وقهر اعدائه قال الشاعر ان تقوى ربنا خير نفل وسمي
ولد الولد نافلة لانه زيادة على ما حصل للمرء بصنعه فنوافل العبادات زوايد على الفرايض والسنن المشهورة
لانها لنا لا علينا والتطوع كالنفل وهو ما ياتي به العبد طوعا من غير ايجاب عليه ولا يلام على تركه والزايد على
الركعتين للمسافر نفل لهذا وهو انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولهذا جوزنا النفل قاعدا مع القدرة
على القيام وراكبا بالايماء مع القدرة على النزول وان لم يكن متوجها الى القبلة لانه لما شرع دايما جعلناه من
العزايم اذ لو كان رخصة لكان بعارض عذر فلم يكن مشروعا دايما وفي مراعاة تمام الاركان والشرايط في جميع
الاوقات حرج بين فجوزناه ادائه على هذه الوجوه دفعا للحرج وتحقيقا لليسر وهذا القدر من جنس الرخص
وقال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك اي لما شرع النفل على وجه
يخير فيه بين ان يشرع فيه وبين ان لا يشرع فيه وجب ان يبقى كذلك غير لازم بالشروع لان بقاء الشيء لا
يخالف ابتداءه واذا بقي مخيرا فيما لم يفعل فيبطل المؤدى ضمنا لغير المؤدى لا قصدا حتى لا يقال انه ابطال العمل
وهو حرام بالنص فصار كالمظنون وقلنا ان ما اداه وجب صيانته لانه صار لله تعالى مسلما اليه بالاداء
ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك فيجب التحرز عن ابطاله رعاية لحق صاحب الحق وكونه مسلما اليه لا ينافي
بطلانه بالمبطل كالصدقة تبطل بالمن والاذى والعبادات تبطل بالردة ولا سبيل اليه الا بالزام الباقي
اي لا سبيل الى صيانة ما اداه الا بالزام الباقي واتمامه لانه لا يتجزى عبادة فيجب الاتمام لهذا ضرورة وان
كان في نفسه نفلا وهما امران متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى لانا ان نظرنا الى المؤدى يجب عليه اتمام
الباقي على ما قررناه وان نظرنا الى غير المؤدى كما ذكر الشافعي لا يجب لانه نفل في نفسه فوجب الترجيح للمؤدى
احتياطا في باب العبادة فان قيل العبادة لا تتم قربة الا باخرها لانها لا يتجزى ثبوتا واذا توقف الاول
على الاخر لتصير قربة لم يحرم ابطال ما صنع قبل ان يتم قربة قلنا اذا شرع الصوم او الصلوة فهو متقرب

الى الله تعالى بفعل الصوم او الصلوة والفعل حاصل وهو الكف او القيام الى الصلوة وانما عدم ما يسمى
صوما او صلوة والقربة في الصوم باعتبار كف النفس عن قضاء الشهوة وفي الصلوة بفعل هو تعظيم وقد
وجد فحرم الابطال وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب
لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى اي المنذور صار لله تعالى تسمية لا فعلا لانه قصد العبادة بنذره وقصد
العبادة عبادة كما جاء في الحديث وهو قوله عليه السلام من هم بحسنة فله اجر واحد ثم وجب لصيانته اي لصيانة
نذره وهو قوله ابتداء الفعل اي ابتداء المنذور وهو الصوم او الصلوة فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل
لشروعه في الصوم والصلوة بقاؤه اولى وهذا لان معنى العبادة في الافعال اكثر بالنسبة الى الاقوال حتى
يجب الصلوة على العاجز عن الاقوال القادر على الافعال وبالعكس لا يجب وقد جرت النيابة في الاقوال دون
الافعال وقالوا ان الاقوال زين الافعال والبقاء اسهل من الابتداء حتى يشترط النية في ابتداء الصلوة لا
في بقائها ويشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه وعدة الغير تمنع انعقاد النكاح ولا تمنع بقاءه
والشيوع يمنع صحة الهبة ابتداء لا بقاء ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف ابتداء الفعل وهو قوي فلان يجب بابتداء
الفعل وهو قوي بقاؤه وهو ضعيف اولى والحاصل ان الذي شرع اصله غير متعلق بالعوارض اما ان يكفر
جاحده وهو الفرض اولا وهو اما ان ياثم تاركه وهو الواجب اولا وهو اما ان يعاتب على تركه وهو السنة اولا
وهو اما ان يثاب على فعله وهو النفل اولا وهو المباح فهو ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب والله اعلم
بالصواب ورخصة وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر ونوعان من المجاز احدهما
اتم من الاخر اعلم ان الرخصة ما تغير من عسر الى يسر بعارض عذر وهي اما ان يكون حقيقة وهي نوعان احدهما
احق من الاخر اي اكمل في المعنى الذي وضع اما الرخصة او مجازا وهو نوعان احدهما اتم من الاخر اي في كونه مجازا
وهذا لانها ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا
فهو النوع الاخر وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم الاصل ان لم يبق مشروعا في الجملة وهو الاتم والا
فهو النوع الاخر فان قلت قد ثبت في اول الفصل ان الرخصة ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم
وهو لا يتاتى في الرخصة المجازية ومورد التقسيم يكون مشتركا لا محالة قلت هذا التقسيم على التفسير
الذي قررته الان اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه كالمكره على اجراء كلمة الكفر فانه
رخص له اجراؤها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف عنه لضرورة ما بحال ووجوب ولا مع
حق الله في الايمان به قائم ايضا لكنه رخص بعذر الاكراه اذا خاف التلف على نفسه اجراء هذه الكلمة لان
في الامتناع عنه حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى وباجراء هذه الكلمة لا يفوت حق الله تعالى معنى لان
الركن الاصلي هو التصديق بالقلب وهو باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان اداء الايمان قد حصل واستدامة
الاقرار في كل وقت ليست بركن الا ان في اجراء كلمة الكفر هتكا لحق الله تعالى صورة وفي الامتناع عنه رعاية
حقه صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة حتى اذا صبر حتى قتل كان ماجورا ولان يترخص باجراء كلمة الكفر نظرا
لحق نفسه من حيث الصورة في دفع سبب الهلاك عنها وافطار في رمضان واتلاف مال الغير اي اذا اكره صايم

على الافطار او اكره انسان على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لان حق الله تعالى له يفوت معنى
وكذا حق الغير لامكان التدارك بالقضاء او المثل وترك الخايف على نفسه الامر والمعروف اى الذى
يأمر بالمعروف اذا خاف الهلاك على نفسه رخص له فى الترك رعاية لحقه ولو اقدم على الامر بالمعروف حتى
قتل كان ماجورا فهو العزيمة لان حق الله تعالى فى حرمة المنكر قايم وفى بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر
انه اذا قتل تفرق الفسقة لانهم معتقدون لما يامرهم به وان كانوا يعملون بخلافه فيوثر فعله فى باطنهم
لا محالة ولم يكن غرضه الا تفريق جمعهم فصار ببذل نفسه مجاهدا بخلاف ما اذا اراد الغازى ان يحمل على
جماعة من المشركين وهو يعلم انه تقتل من غير ان ينكى فيهم فانه لا يسعه الاقدام على ذلك ولو قتل لا يكون مثابا
لان جمعهم لا يتفرق بصنيعه وكان مضيعا دمه ملقيا نفسه فى التهلكة من غير ان يقيم به حقا من حقوق الله تعالى
وجنايته على الاحرام اى اذا اكره محرم على الجناية رخص له ذلك وتناول المضطر مال الغير اى اذا اصابته مخمصة
رخص له تناول مال الغير بغير اذنه وان وجد سبب الحرمة وحكمها ولهذا وجب الضمان حقا للمالك لما بينا
وحكم ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر كان شهيدا اى حكم هذا القسم ان الاخذ بالعزيمة اولى لان هذه الاشياء
بقيت محرمة فى انفسها وان رخص له ذلك اذا خاف الهلاك على نفسه نظرا له ومرحمة فكان فى ذلك مطيعا كرمه
متيما حقا من حقوقه والثانى ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه كالمسافر رخص له الفطر اعلم
ان النوع الثانى من نوعى الحقيقة ما استبيح لعذر مع قيام السبب المحرم الا ان الحكم متراخ عن السبب لمانع
اتصل بالسبب فمنع ان يعمل عمله فمن حيث قيام السبب تكون نظير الاول فكانت الاستباحة ترخصا للعذر
وبكون الحكم متراخيا عن السبب فكان هذا دون النوع الاول فكمال الرخصة مبنى على كمال العزيمة فاذا كان الحكم
ثابتا مع السبب كان فى العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات
فالحكم وهو الملك فى المبيع ثابت بالبيع البات متراخ عن السبب فى البيع بشرط الخيار ونظيره الفطر للمسافر
فى رمضان رخص له بناء على سبب تراخى حكمه من غير ان يكون متعلقا بشىء فالسبب الموجب شهود الشهر وهو
قائم ولهذا لو ادى كان المودى فرضا ولكن الحكم متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر حتى اذا مات قبل ادراك العدة
لم يكن عليه شىء كما لو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع
الاثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء او الفدية فان قلت ما ذكرت غير مستقيم لان شهود الشهر سبب
لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء ونفس الوجوب ثابت فى الحال غير متراخ وسبب وجوب الاداء الخطاب وكلاهما
متراخ فلم يتراخ الحكم عن السبب قلت الخطاب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه مقارن لشهود
الشهر فكان وجوب الاداء معلقا بشهود الشهر فان قلت هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله
تعالى فعدة ومن كان منكم مريضا الاية قلت ظاهره يتناولهما والتاخير للترخيص وحكمه ان الاخذ بالعزيمة
اولى لكمال سببه وتردد فى الرخصة فالعزيمة تودى معنى الرخصة من وجه اذ الرخصة لليسر والصوم فى السفر
يسر من وجه لما سياتى بعد ان شاء الله تعالى فلذلك تمت العزيمة حيث لم تبق الرخصة معارضة للعزيمة لما فى العزيمة
بعض الرخصة وقال الشافعى رحمه الله الرخصة وهو الفطر اولى لان العزيمة وهو الصوم متراخ الى ادراك العدة

الا ان تضعفه الصوم اى عندنا العزيمة اولى الا ان يضعفه الصوم ويخاف الهلاك على نفسه ثم يلزمه ان يفطر
لانه لو صام فمات كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا فيأثم لانه
تغيير المشروع لانه يجب عليه ان يحترز عن قتل نفسه فاذا صبر حتى مات فقد غير المشروع بخلاف ما اذا اكرهه
ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله فانه يثاب لان القتل ثمه مضاف الى الظالم فلم يكن هو بالصبر مغيرا للمشروع
بل هو مظهر للطاعة من نفسه فى العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين واما اتم نوعى المجاز فما وضع عنا من الاصر
والاغلال التى كانت على من قبلنا لقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم وذلك كتب القضاء
بالقصاص عمدا كان او خطا من غير شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض الثوب اذا اصابه نجاسة
واحراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم وتحريم السبت واداء ربع المال للزكوة وعدم جواز الصلوة الا فى المسجد و
حرمة الجماع فى ايام الصوم بعد العتمة والنوم وحرمة الطعام بعد النوم فسمى ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق
مشروعا اعلم ان الرخصة حقيقة الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا فى حقنا اصلا لم
يكن رخصة ولكن لما كان النسخ للتخفيف اى نسخ هذه الاشياء للتخفيف علينا والتيسير سمى رخصة مجازا
والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة كقصر الصلوة فى السفر اعلم ان النوع الرابع وهو الثانى
من نوعى المجاز من الرخصة ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث ان السبب لم يبق موجبا للحكم وسقط
الوجوب اصلا كان مجازا ومن حيث انه بقى مشروعا فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة وذلك مثل قصر الصلوة
فى السفر فانه اسقاط للواجب حقيقة لما لم يبق له حكم بوجه سمى رخصة مجازا حتى لا يجوز للمسافر ان يصلى الظهر
اربعا ولو صلى اربعا كان كمن صلى الفجر اربعا لان السبب لم يبق فى حقه موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا
حتى لو لم يقعد القعدة الاولى فسدت صلوته وقال الشافعى رحمه الله لا قصر الا ان يختار العبد القصر كما لا فطر
الا ان يختار الفطر وانما جعلناها اسقاطا محضا استدلالا بدليل الرخصة وهو ما روى ان عمر رضى الله عنه
قال ما بالنا نقصر فى السفر ركعتين ونحن امنون فقال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
معناه والله تعالى اعلم فاعتقدوه واعملوا به والمراد بالتصدق الاسقاط عنا كقوله تعالى فمن تصدق به فهو
كفارة له وهذا لان ما يكون واجبا فى الذمة فالتصدق ممن له الحق باسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه
الدين وان الاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كالعفو عن القصاص من وليه
ثبت ان الرخصة فى اخراج السبب من ان يكون موجبا للزيادة على الركعتين فى حقه لا فى التخيير ومعنى الرخصة
وهو ان الرخصة لليسر وقد تعين اليسر فى القصر فلم يبق الا الكمال الاخروى ليس فيها فضل ثواب لان الثواب فى اداء
ما عليه لا فى الطول والقصر نظيره المسافر مثل ظهر المقيم ثوابا لانه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع الجمعة
وظهر العبد مع جمعة الحر توجب ان يسقط اصله ولان التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لانه
يتعالى ان يكون له رفق فيما يختار فاما اختيار العبد فلا ينفك عن معنى الرفق به وذا فى جلب نفع او دفع ضرر
فمن قال انه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق له فى ذلك فلم يثبت له خيار يليق بالعبودية بل كان ربوبية
ولا شركة للعبد فيها الا يرى ان الشرع تولى وضع الشرايع جبرا وفوض الينا اقامتها فاما ان يكون لنا شركة

في نصب الشرع فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قاله يصير كانه قال اقصروا الصلوة ان شئتم فيكون
تعليقا بمشيتنا ويكون تفويضا الينا نصب الشرع وهو شركة نعوذ بالله تعالى من ذلك بخلاف التخيير
في الكفارة اليمين لان المكلف يختار ما هو الارفق عنده وهو ما يكون ايسر عليه ولهذا لم يجعل رخصة الصوم
اسقاطا لانا انما جعلنا رخصة الصلوة اسقاطا باعتبار لفظ الصدقة في الحديث والنص ثمه ورد بالتاخير
حيث قال تعالى فعدة من ايام اخر لا بالصدقة فاسقاط الركعتين هنا نظير التاخير ثمه والحكم هو التاخير
واليسر فيه متردد لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه بسبب السفر لما انه قطعة من السقر ويخف عليه
من وجه لموافقة المسلمين فالبلية اذا عمت طابت والفطر في السفر يتضمن عسرا من وجه وهو عسر الانفراد
حين القضاء ويسرا من وجه وهو الارتفاق بمرافق الاقامة والناس في الاختيار مختلفون فخير ليختار ما هو الارفق
عنده وهو له خيار الضروري الثابت للعبد فاما الاختيار الكامل وهو له يتضمن رفقا فله لانه الى قضاء
الصوم اولى لانه عزيمة وقد اشتمل على معنى الرخصة كما بينا وهذا بخلاف العبد الماذون في اداء الجمعة فانه يتخير
بين اداء الجمعة وهي ركعتان وبين اداء الظهر وهو اربع لان الجمعة هي الاصل عند الاذن فلا يرد انه مخير
بل يجب عليه اداء الجمعة عينا كالحر فلا يكون مخيرا ولان الجمعة غير الظهر اسما وشرطا ولهذا لا يجوز اداء
احدهما بنية الاخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عددا فجاز ان يشرع له الخيار ليتعين احدهما
فاما ظهر المسافر وظهر المقيم فواحد بدليل اتفاق الاسم والشرط فالتخيير بين القليل والكثير فيه لا يحقق
شيئا من معنى الرفق فلا يشرع الخيار وبخلاف ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر فانه يتخير
بين صوم ثلثة ايام وبين صوم سنة عند محمد رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله رجع اليه
قبل موته بايام لانه يجب عليه الوفاء له بحالة في ظاهر الرواية ولانهما مختلفان حكما فالمنذور قربة
مقصودة وواجب لعينه والكفارة شرعت زجرا وعقوبة وجبت للحنث وهو هتك حرمة اسم الله تعالى وعند
المغايرة يتحقق معنى الرفق وفي مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن
القيمة ولا خيار في ذلك لان الجنس لما كان واحدا تعين الرفق في الاقل اما العبد اذا جنى فانه يخير مولاه
بين الدفع والفداء بالارش لانهما مختلفان ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيرا بين ان يرعى ثماني
حجج او عشرا فيما ضمن المهر كما قال الله تعالى على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك لان الاقل
وهو الثمانية كانت مهرا لا زيادة الاكثر وهو الزيادة على الثمانية كان فضلا من عنده وتبرعا وهكذا نقول
في مسئلتنا فالفرض ركعتان والزيادة نفل مشروع للعبد يتبرع به من عنده ولكن خلط النفل بالفرض
قصدا لا يحل والاشتغال باداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض وانما انكرنا اثبات الخيار بين
الاقل والاكثر فيما عليه لسقوط الغاية وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره اعلم ان من
اضطر الى تناول الميتة او شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع او العطش او اكره على ذلك يباح
له التناول ولا يسعه الامتناع من ذلك ولو صبر حتى مات او قتل اثم لان الحرمة ساقطة للاستثناء
المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد التحريم

المذكور في المستثنى منه وهو الحل بخلاف قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن فانه استثناء من الغضب
فيدل على انتفاء الغضب عند الاكراه فلا يدل انتفاء الغضب على ثبوت الحل فلا جرم لو صبر ثمه يكون
شهيدا لبقاء الحرمة ولو صبر هنا يكون اثما لارتفاع الحرمة ومن امتنع عن تناول الحلال حتى مات ياثم
ولان حرمة الخمر والميتة لحق العبد لئلا يزول عقله بشرب الخمر ولا يتعدى فساد الميتة الى طبيعته فاذا خاف
به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقطت الحرمة وصار ذلك مطلقا له شرعا الا انهما
مشروعة في الجملة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح اعلم ان غسل الرجل ساقط لان الخف يمنع سراية
الحدث الى القدم حكما ولا وجوب غسل بلا حدث وثبت الرخصة باعتبار ان الواجب من غسل الرجل يتادى
بالمسح ومن هذا القبيل السلم فان العينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في السلم وهو نوع بيع
لما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وهذا لان الاصل في البيع ان
يلاقي عينا لقوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك وهذا حكم ثابت مشروع في الجملة لكنه سقط في السلم اصلا
تخفيفا على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم حتى كانت العينية في المسلم فيه
مفسدة للعقد وهذا لان دليل الياس متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع التعيين عنه اصلا حتى اذا لم
يبع سلما وتلف جوعا اثم به فان قلت جاز ان لا يكون عاجزا بان يكون المسلم فيه موجودا عند المسلم اليه
قلت العجز على نوعين حقيقي وهو ان لا يكون في ملكه حقيقة وتقديري وهو ان يكون المسلم فيه في ملكه ولكنه
مستحق الصرف الى حاجته اذ السلم عقد بارخص الثمنين فاقدامه عليه دليل دال على انه مصروف الى حاجته
والا لعجز عقله عن الاقدام عليه **فصل** الامر والنهي باقسامهما لطلب الاحكام المشروعة لها اسباب
تضاف اليها كحدث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس الذي يمونه ويلي عليه والبيت
والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي للايمان والصلوة و
صدقة الفطر والحج والعشر والخراج والطهارة والمعاملات اعلم ان الامر والنهي على الاقسام التي بيناها
لطلب اداء الاحكام المشروعة باسباب جعلها الشرع اسبابا لها اذ العلل الشرعية علل جعلية بخلاف
العلل العقلية والوجوب في الحقيقة بايجاب الله تعالى فلا شركة له في الايجاب كما لا شركة له في الايجاد ولا تاثير
للاسباب في الوجوب الا ان الشرع جعلها اسبابا للوجوب لكون الايجاب غيبا عنا تيسيرا للامر على العباد
حتى يتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة ثم اصل الوجوب في المشروعات جبر لا اختيار
للعبد فيه فلا يفتقر الى قدرته من العقل والتمييز والخطاب لاداء ما وجب بالسبب السابق وهو للبيع
لاداء لا يكون الا عن اختيار فلا يصح قبل العقل كقول البائع للمشتري اد الثمن فانه طلب لاداء الثمن
الواجب بسببه السابق وهو البيع لا ان يكون هذا سببا للوجوب في الذمة وعند الشافعي رحمه الله سبب
وجوب الصلوة والصوم الخطاب فهو المؤثر في وجوب الحكم ولنا ان الخطاب لطلب اداء ما وجب عليه
بالسبب السابق بدليل وجوب الصلوة على من نام وقت الصلوة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم يزد على يوم
وليلة حتى يلزمهم القضاء والخطاب موضوع عنهم لفقد اهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا المجنون

اذا لم يستغرق شهر رمضان والاغماء والنوم ولم يستغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء وهو
يعتمد سبق الوجوب فهو اسقاط الواجب بمثل من عنده والخطاب موضوع الا ترى ان الحول
اذا حال على المال يخاطب المالك باداء الزكوة بناء على وجوب الزكوة بسبب المال بلا خلاف وكذا الزكوة
عندنا تجب على الصبي والخطاب موضوع عنه وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم ان
الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب ولهذا تجب الصلوات والصيامات متكررة
وان كان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار بحال فعلم ان التكرار بسبب موجب متكرر وانما يعرف السبب باضافة
الحكم اليه وتعلقه به شرعا لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له لان الاضافة تدل على
الاختصاص وكمال الاختصاص فيما ذكرنا لان ثبوته به كما يقال هذا كسب فلان اي حدث باكتسابه
وفعله والوجوب هو الحادث وتعلق الشيء بالشيء بحيث يتكرر بتكرره يدل عليه ايضا فاذا ثبت هذا
فنقول وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته بايجاب الله تعالى الا ان سببه في الظاهر حدث
العالم تيسيرا على العباد وانما نعني به انه سبب وجوب الايمان الذي هو فعل العبد وهو التصديق والاقرار
لا ان يكون سببا لوحدانية الله تعالى لاستحالته ولا وجوب الايمان على من سواه لانه لا وجود لمن سواه الا
السبب يلازمه اذ لا تصور للمحدث ان يكون غير محدث وهذا لان الانسان المقصود بالتكليف وغيره
ممن يلزمه الايمان به كالجن والملك عالم بنفسه لان العالم انما سمي به لانه علم على وجود الصانع ووحدانيته
ولهذا صححنا ايمان الصبي العاقل وان لم يخاطب به لتقرر السبب في حقه وصحة الاداء تبتني على
وجود الركن من الاهل بعد تحقق السبب لا على وجوب الاداء كتعجيل الدين المؤجل يجوز وان لم يكن
الخطاب بالاداء متحققا ووجوب الصلوة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت
لانها تضاف اليه فيقال صلوة الظهر ويتكرر الوجوب بتكرر الوقت ولا يصح الاداء قبل الوقت ويصح بعد
دخول الوقت وان تاخر لزوم الاداء الى اخر الوقت ولا فرق بين هذا وبين قول من قال ان الزكوة تجب بايجاب
الله تعالى وملك المال سببه والقصاص يجب بايجابه وسببه القتل العمد وليس السبب بعلة وضعية
عقلية ولكنها علة شرعية جعلية والدليل عليه قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس واللام للتعليل
فكان اقوى دليل على تعلقها بالوقت وكونه سببا لها وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب
بدليل الاضافة اليه فيقال زكوة السائمة وزكوة مال التجارة وتضاعف الوجوب بتضاعف النصب
في وقت واحد ويجوز تعجيله على الحول بعد وجود النصاب وجوازا للاداء لا يكون الا بعد تقرر سبب الوجوب
غير ان الوجوب بصفة اليسر ولا يتقرر اليسر الا اذا كان المال ناميا ولا نماء الا بمضي الزمان فاقيم الحول
الممكن لاستنماء المال لاشتماله على الفصول الاربعة مقام النماء فان قلت يتكرر وجوب الزكوة في مال
واحد بتكرر الحول وبتكرر الشرط لا يتكرر الواجب فعلم انه سبب قلت تكرر الوجوب بتكرر النماء الذي
صار المال سببا باعتباره وصار المال الواحد بتكرر النماء فيه كالمتكرر تقديرا وسبب وجوب الصوم ايام
شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم في ايامه ولهذا يضاف اليه ويتكرر بتكرره

ولم يجز الاداء قبله وصح بعده من المسافر وان تاخر الخطاب الى ادراك عدة من ايام اخر وكل يوم سبب لصومه
على حدة حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في بعض الشهر يلزمه ما بقي لا ما مضى لان الصيام متفرقة في الايام
تفرق الصلوات في اليوم والليلة بل اشد فبين كل يومين ليل لا يصلح لاداء الصوم اصلا وثمة يصلح
لاداء الصلوة قضاء ونفلا فيجعل كل يوم سببا لوجوب صومه كوقت كل صلوة لكل صلوة وقال شمس
الائمة السرخسي رحمه الله سببه شهود الشهر لانه يضاف الى الشهر وهو مشتمل على الايام والليالي فاستويا
في السببية للوجوب ولهذا يجب القضاء اذا كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر
وهو مجنون ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وتصح نية اداء
الفرض بعد غروب الشمس قبل ان يصبح ولا تصح نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب الا ترى
انه اذا نوى قبل غروب الشمس لم يصح نيته وقال صاحب الاسرار وفخر الاسلام رحمهما الله الوقت متى
جعل سببا كان محلا صالحا للاداء كما في الصلوة والليل لا يصلح للاداء وانما اختصت الصلاحية بالايام
فعلم بان الايام هي الاسباب وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني راس يمونه بولايته عليه ولهذا
تضاف اليه فيقال صدقة الراس وتتضاعف الوجوب بتعدد الرؤس من الاولاد الصغار والمماليك ويدل عليه
قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وحرف عن للانتزاع يقال اخرجت الدرع
عن الحقة واما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه ثم يؤدى عنه كالدية يجب على القاتل ثم يتحمل
عنه العاقلة وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على الكافر والرقيق والفقير لانها عبادة مالية والكافر ليس باهل
للعبادة وغيره لوجوب المال فعرفنا ان المراد انتزاع الحكم عن سببه واما وقت الفطر فشرط وجوب الاداء وانما
اضيفت الى الفطر مجازا لانها تجب فيه لا لانه سبب وانما جعلناه شرطا والراس سببا مع وجود الاضافة
اليهما لان تضاعف الوجوب بتضاعف الراس دليل محكم على انه سبب لان الوجوب انما يكون بسبب وعلة
لا يكون بغير ذلك ولا يتصور فيه الاستعارة لانها وظيفة لفظية ولانها تقبل النفي فيصح نفي الوجوب
ح فلا يكون واجبا ضرورة والاضافة دليل محتمل لان الاضافة قد يكون الى الشرط مجازا ولان التنصيص
على المؤنة دليل على انه سبب لوجوب الراس دون الفطر فالمؤنة انما تجب عن الراس لان مؤنة الشيء سبب
بقائه يقال مانه يمونه قام بكفايته ومؤنته على فلان اي ما يحتاج اليه في بقائه عليه والراس هو المتصف
بالبقاء ولهذا قلنا بانها عبادة فيها معنى المؤنة وجواز الاداء قبل الفطر دليل على ان الفطر ليس بسبب
وتكرر الوجوب بتكرر الفطر في كل حول بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول لان الوصف الذي لاجله كان
الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا للوجوب يتجدد
بتجدد الحول وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت ولهذا يضاف الى البيت قال الله تعالى ولله على
الناس حج البيت ولا يتكرر بتكرر الوقت لان الوقت شرط جواز الاداء وليس بسبب للوجوب وانما لم يجز
طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة لان الاداء شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة
تشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يجز تغيير الترتيب المشروع كما في اركان الصلوة فان السجود مترتب على الركوع

ولا يجوز السجود قبل الركوع وذا لا يدل على ان الوقت ليس بوقت للاداء واما الاستطاعة بالمال فشرط
وجوب الاداء وليست بسبب للوجوب لانه لا تضاف اليها ولا تتكرر بتكررها وصح الاداء من الفقير وان لم
يملك شيئا وهذا لانه عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا له لعدم الملائمة ومن شرط بين السبب والمسبب
ولكنه عبادة هجرة وزيارة للبيت تعظيما للبقعة الشريفة فكان البيت سببا له وسبب وجوب العشر الارض
النامية بحقيقة الخارج بدلالة الاضافة اليها فيقال عشر الارض والعشر مؤنة الارض اى سبب بقائها
لان مؤنة الشيء سبب بقائه كالاكل فهو مؤنة البقاء والعشر سبب بقاء الارض لان العشر يصرف الى
الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء والنصر بالضعفاء كما قال عليه السلام فانكم تنصرون بضعفائكم وبالمقاتلة
اذا كانوا فقراء لان الكفار لا يستولون بهم علينا فتبقى الاراضي في ايدي اهلها المسلمين وان الخراج فلا
تبقى الاراضي للمسلمين وفي العشر معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء الذين هم خواص الرحمن ولان الخارج وصف
السبب وهو الارض فيكون شبيه مال الزكوة لان الزكوة تجب في المال النامي وهو قليل من كثير وكذا العشر
يتعلق بحقيقة الخارج وهو قليل من كثير فصار العشر مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعبادة باعتبار
الوصف وهو الخارج وتكرر الوجوب بتكرر الخارج كتكرر الزكوة بتكرر الحول ولم يجز تعجيل العشر قبل الخارج
لانه يكون قبل السبب في حق وصف العبادة والعشر لا ينفك عن معنى العبادة فلو جاز التعجيل لصار مؤنة
محضة وهو ليس بمؤنة محضة فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل زكوة الابل قبل الاسامة قبل السبب
ثم الابل السائمة وسبب الخراج الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة لكون الواجب من غير
جنس الخارج لانه يقال خراج الارض فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض لانه سبب بقاء الارض لانه
مصروف الى المقاتلة الذابين عن حريم دار الاسلام وبيضته وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة
فان الاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الجهاد سبب للمذلة والعقوبة لما روي انه عليه السلام
راى شيئا من آلات الزراعة في دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين
واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظفر بكم عدوكم ولهذا لا يجب على المسلم ابتداء وفي العشر السبب الارض النامية
بحقيقة الخارج والزراعة فيه غير معتبرة حتى يجب العشر اذا خرج من غير ان يزرع وهو ليس بعمارة الدنيا
واعراض عن الجهاد ولهذا لم يجتمعا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الخراج لا ينفك عن وصف العقوبة
والعشر لا ينفك عن وصف العبادة فانى يجتمعان وسبب وجوب الطهارة الصلوة فانها يضاف
اليها فيقال طهارة الصلوة ولقوم فيها حتى يجب بوجوب الصلوة ويسقط بسقوط الصلوة لانها
شرطها وما يكون شرطا للشيء يكون متعلقا به حتى يجب بوجوبه كاستقبال القبلة فوجوبه بوجوب الصلوة
فكذا الطهارة لم يجب قصدا لكن عند ارادة الصلوة والحدث شرط لوجوب الاداء بالامر وهو قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم وليس بسبب للوجوب وكيف يصلح سببا لها وهو ناقض لها وما يكون رافعا للشيء
ومزيلا له لا يصلح سببا لوجوبه ولهذا جاز الاداء بدونه فالوضوء نور على نور ولو يجب الاداء مع تحقق
الحدث بدون وجوب الصلوة وسبب المعاملات كالنكاح والبيع ونحوهما تعلق البقاء المقدر بتعاطيها

اى البقاء المقدر يتناول المعاملات ومباشرتها وبيانه ان الله تعالى خلق هذا العالم
وقدر بقاءه الى يوم القيمة ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذا باتيان الذكور
الاناث في موضع الحرث وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج كل للكفاية لا يكون حاصلا في يده فيقدر
ما يحتاج اليه كل احد لا يتهيأ له الا بانا ناس اخرين وبما في ايديهم فشرع لكل واحد منهما طريقا مخصوصا
يتادى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد فشرع للتناسل طريقا لا فساد فيه ولا
ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في الوطي فان الوطي على التغالب فساد وفي الشركة ضياع النسل
فان الاب متى اشتبه عليه الولد يبقى على الام وما بها قوة كسب الكفاية فيضيع الولد وشرع لبقاء
النفس الى اجله طريق اكتساب ما فيه كفاية وهو التجارة عن تراض فان الاخذ بالتغالب فساد والله
لا يحب الفساد ولهذا فسد البيع بجهالة مفضية الى المنازعة لان شرعية العقود لقطع المنازعات
فمهما افضت الى المنازعة عادت على موضوعها بالنقض واسباب العقوبات والحدود والكفارات
ما نسبت اليه من قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة كالقتل خطأ والافطار عمدا اعلم
ان سبب العقوبات والحدود ما يضاف اليه كالقتل عمدا للقصاص والراس للجزية لانها عقوبة وجبت
على الكفر ولهذا يضاف اليه فيقال خراج الراس وجزية الراس وتتضاعف بتعدد الرؤس وتكرر الوجوب
بتكرر الحول كتكرر الزكوة والزنا للرجم او الجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد وسبب الكفارات
ما هو دائر بين العبادة والعقوبة ما اضيف اليه من امر دائر بين حظر واباحة كالقتل خطأ والافطار
عمدا وقتل الصيد واليمين المعقودة على امر في المستقبل اذا حنث فيها والظهار عند العود واما القتل
العمد واليمين الغموس فلا يصلح سببا للكفارة لما مر في تفريعات دلالة النص وانما يعرف السبب بنسبة
الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا
كصدقة الفطر وحجة الاسلام اعلم ان السببية انما تعرف باضافة الحكم الى الشيء لان الاصل في اضافة
الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف لان الاضافة للاختصاص والاصل في كل ثابت
كماله وكمال الاختصاص في اضافة المسبب الى السبب لان ثبوته وقد يضاف الى الشرط مجازا للمشابهة بين الشرط
والعلة اذ الحكم يوجد عنده فشابه العلة التي يوجد الحكم بها عندها ولهذا يضاف الضمان الى صاحب الشرط
اذا لم يمكن تضمين صاحب العلة كما يقال صدقة الفطر وحجة الاسلام لما مر ان سبب الاولى الراس الذي
يمونه ويلي عليه وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطا الوجوب **باب بيان**
اقسام السنة الاقسام التي سبق ذكرها ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن اعلم
ان السنة هنا عبارة عما هو المروي عن رسول الله عليه السلام قوله او فعله وهي تشاكل الكتاب من حيث
ان الاقسام المذكورة في الكتاب من الامر والنهي والخاص والعام والمشترك والمأول وغير ذلك ترد فيها فلهذا
لا يحتاج الى اعادتها الا انها تفارقه بوجوه الاتصال لان الكتاب متصل بوجه واحد وهو التواتر والسنة
متصل بالاحاد وانه كثير وبالشهرة وانه بالنسبة الى الاول قليل وبالتواتر وانه معدود محصور فهذا الباب

لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بهما فيما يفارق الكتاب ويختص به السنن وذلك اربعة اقسام الاول في كيفية
الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام والثاني في بيان الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر الذي جعل
حجة فيه والرابع في بيان نفس الخبر اما الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وهو اما ان يكون
كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب ويدوم هذا الحد فيكون
اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه اعلم ان القسم الاول وهو كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه
السلام على ثلث مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة و
معنى اما المرتبة الاولى فهو المتواتر وهذا فصل الخبر المتواتر اعلم ان المركب يتوقف معرفته على معرفة مفرداته
فالخبر حقيقة في القول المخصوص لسبق الفهم اليه عند الاطلاق مجاز في غيره كقول المعري نبئتني العينان
ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الصدوع ثم قيل في حده هو الكلام المحتمل للصدق والكذب او التصديق
والتكذيب او الكلام المفيد بنفسه اضافة امر من الامور نفيا او اثباتا والكل فاسد اذ الصدق والكذب
نوعان تحت جنس الخبر والتصديق والتكذيب اخبار عن كون الخبر صدقا وكذبا والنفي والاثبات نوعا الخبر
ايضا لان النفي والاثبات اخباران عن العدم والوجود والجنس جزء من ماهية النوع فاذا لم يمكن تعريف
الصدق والكذب او النفي والاثبات الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور والحق ان تصور ماهية الخبر بديهي
لان كل احد يعلم بالبديهة معنى قوله انا موجود فلما كان العلم بالخبر الخاص بديهيا كان العلم باصل الخبر بديهيا
ضرورة ان العلم بالكل موقوف على العلم بالجزء والمتواتر ماخوذ من قولهم تواترت الكتب اي اتصل بعضها ببعض
بتتابع الورود والخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله عليه السلام بتتابع النقل اتصالا ليس فيه
شبهة الانقطاع حتى صار كالمعاين المسموع منه وطريق هذا الاتصال ان يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا
يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم عن قوم هكذا الى ان يتصل برسول الله عليه السلام فيكون
اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معينا وهو اثنا عشر او
عشرون او اربعون او سبعون لقوله تعالى اثني عشر نقيبا ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ومن
اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين واختار موسى قومه سبعين رجلا لان المعتبر فيه الوجدان ولا تعلق لما
تلونا بالمسئلة اصلا وذلك كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات ونحو ذلك وانه
يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا القائل سفيه يزعم
انه لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية لان كونه مخلوقا
من ماء مهين ابن فلان وفلانة والدين الايمان بالله تعالى ورسله وكتبه واليوم الاخر وبغداد وبلخ وطيبة
والشام ومزار الانبيا انما يعرف بالخبر وقال قوم المتواتر يوجب علم طمانينة لا علم يقين والطمانينة عندهم
ما اطمان القلب به لرجحان جانب الصدق مع احتمال ان يخالجه شك او يعتريه وهم احتجوا بان المتواتر
انما يكون باجتماع الاحاد وخبر كل واحد محتمل غير موجب للعلم وما لا يوجب العلم اذا انضم بامثاله يوجب العلم
لا يوجب العلم الا ترى ان كل واحد من الزنج لما لم يكن ابيض لم يكن الكل ابيض والاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب

كما يحتمل الاتفاق على الصدق الا ترى ان المجوس اتفقوا على نقل معجزات زرادشت واليهود على صلب
عيسى عليه السلام ثم كان ذلك كذبا ولان احتمال التواطؤ على الكذب لا يزول بالنقل المتواتر ومع بقاء
هذا الاحتمال لا يثبت علم اليقين وانما الثابت به علم طمانينة كمن يعلم حياة رجل ثم يمر بداره فيسمع النياح
ويرى اثار الموت فيعلم موته على وجه الطمانينة لاحتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتلبيس لغرض عن لهم وهذا
القول باطل بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة كالعلم بالحواس لانا نعرف اباءنا بالخبر كما نعرف اولادنا
عيانا ونعرف جهة الكعبة يقينا بالخبر كما نعرف جهة منازلنا عيانا ولان الخلق خلقوا على همم شتى وطبايع متفاوتة
فلا يصدر عنهم قول او فعل بحكم الجبلة على سنن واحد بل تكون الحوادث على اختلاف حسب هممهم وهوى نفوسهم
لان الحوادث عن علل مختلفة لا بد ان تكون مختلفة فاذا اتفقوا على شيء علم انه لداع اليه وذلك سماع ابتغي
او اختراع صنعوه وبطل توهم الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم عن الاحصاء يقطع توهم الاختراع فتعين
السماع وطمانينة القلب في الاصل انما تكون لمعرفة الشيء حقيقة فان امتنع ثبوت ذلك في موضع فذلك لغفلة
من المتامل من حيث اكتفى بالظاهر ولو تامل حق تامله وجد في طلب باطنه لاستبان له فساد باطنه فلما
اطمان بظاهره كان امرا محتملا كالداخل على قوم جلسوا للتعزية فانه يقع له العلم بالموت لانه غفل عن
التامل اذ لو تامل حق التامل لاصاب جهة الكذب لجواز تواطئهم على ذلك لامر ارادوه فاما اذا سمع من
اقوام مختلفين لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم واختلاف اماكنهم فلم يكن الطمانينة ثمة بحكم
الغفلة عن الكذب بل الطمانينة بدليل يوجب الصدق ويؤكد باطنه ظاهره والعلم بالمتواتر لقوة في
الدليل وهو انقطاع توهم المواطاة على الكذب ومثل هذا لا يزيده التامل الا تحقيقا فالتشكك فيه
يكون دليل نقصان العقل كالتشكك في حقائق الاشياء فان قيل وهم الاتفاق على الكذب باق لانه
ليس من شرط التواتر اجتماع اهل الدنيا بل اجتماع اهل بلد او عامتهم على شيء يثبت التواتر ونقلة
الاخبار عن الرسول عليه السلام اصحابه رضي الله عنهم وكانوا عسكرا وان كثروا وقد لحقهم الاجتماع
على صحبته مع تباين اماكنهم فيتوهم اتفاقهم على نقل ما لا اصل له قلنا اصحابه قوم عدول ايمة لا يحصى
عددهم ولا يتفق اماكنهم وقد انتقت كلماتهم بعدما تفرقوا شرقا وغربا وهذا يقطع الاختراع فان
قيل يحتمل ان الاختراع قد خفي علينا قلنا لو اتفقوا على الكذب لظهر ذلك في عصرهم او بعد ذلك اذا
تطاول الزمان فقد كانوا ملتمسين الفا او اكثر والمواطاة فيما بين مثل هذا الجمع لا تنكتم عادة بل تظهر كيف
وقد اختلط بهم اهل النفاق وهو اسبهم الكفرة قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم والانسان قد يضيق
صدره عن سر حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم يفشيه السامع الى غيره ويظهر عن قريب فلو كان هنا
توهم المواطاة لظهر ذلك وهذا مثل قول من يزعم ان الكفار عارضوا القرآن بمثله ثم انكتم ذلك فان هذا كلام
باطل لانه عليه السلام تحداهم باتيان سورة منه فلو قدروا على ذلك لما اعرضوا عنه الى بذل النفوس و
الاموال ولو عارضوا لما خفي ذلك مع كثرة الاعداء فقد كان اهل الشرك حـ اكثر من اهل الاسلام ولو لم
يظهر فيما بيننا لظهر في ديار الشرك الا ترى ان مخاريق مسيلمة وغيره كيف ظهرت وهذا القائل سلم بان

الزلزل يجوز لان هذا السؤال باطل بهذا الطريق فليبطل بهذا الطريق ايضا سواله في الخبر المتواتر
واما اخبار زرادشت فتخييل كله بمنزلة فعل المشعوذين واما ما نقل انه ادخل قوائم فرس الملك
كشتاسب في بطنه ثم اخرجه فانما فعله في مجلس الملك بين يدي خواصه وذلك آية الوضع والاختراع لانه
لم يثبت به النقل المتواتر وروي ان الملك لما راى شهامته بايعه على ان يظهر الايمان به فيكون زرادشت
معه برايه فيكون هو من ورائه بالسيف فملكا بذلك وجه الارض وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد
فان اليهود ينقلون ذلك عن سبعة نفر دخلوا البيت الذي فيه المسيح عليه السلام ويتحقق من مثلهم
التواطؤ على الكذب فان قيل تواتر الخبر بينهم بالصلب والصلب مما يعاينه الجمع العظيم الذي لا
يتوهم تواطؤهم على الكذب قلنا انهم نقلوا الصلب بعد القتل والمصلوب بعد القتل لا يتامل فيه
عادة فان الطباع تنفر عن التامل في المصلوب والحلي تتغير بالصلب ايضا ويشتبه ايضا ببعد مسافة
النظر فعلم انه كما لا يتحقق النقل المتواتر في قتله لا يتحقق في صلبه ولان النقل المتواتر بينهم في قتل رجل
علموه عيسى عليه السلام وصلبه وهذا النقل يوجب علم اليقين فيما نقلوه ولكن لم يكن ذلك الرجل عيسى
وانما شبه به كما قال الله تبارك وتعالى ولكن شبه لهم وروي ان اليهود لما دخلوا عليه قال عيسى عليه
السلام لاصحابه من يريد ان يلقي الله تعالى شبهي عليه فيقتل وله الجنة فرضي به واحد منهم فالقى الله عليه
شبه عيسى عليه السلام فقتل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء ولم يعرفان قيل هذا القول فاسد
لانه يؤدي الى بطلان المعارف وتكذيب العيان فيبطل الاخبار المتواترة عن رسول الله عليه السلام
لجواز ان يكون قد شبه رسول الله لهم ويبطل الايمان بالرسل عليهم السلام لجواز انهم غيرهم شبهوا
بالانبياء عليهم السلام وكيف يجوز ذلك والايمان بعيسى عليه السلام كان واجبا عليهم وما كانوا يعرفونه
الا بالعيان فكان يجب الايمان بالشبيه وهو كفر قلنا القاء شبه المسيح عليه السلام على غيره غير
مستبعد في التورية وفيه حكمة بالغة وهو دفع شر الاعداء عن المسيح عليه السلام فقد كانوا عزموا على
قتله وكان هذا دفع المكروه عنه بوجه لطيف ولله تعالى لطايف في دفع الاذى عن الرسل عليهم السلام
وانما يستنكر هذا لو كان الايمان به لانه يؤدي التشبيه الى التلبيس والله تعالى علم منهم انهم لا يؤمنون به
فالقى شبهه على غيره استدراجا ليزدادوا طغيانا مع ان الرواة اهل تعنت وعداوة فبطلت هذه الوجوه
بالمتواتر اي الوجوه التي قالها المخالف بطلت بالمتواتر لان المتواتر ليس من قبيل التخييلات كما كان
اخبار زرادشت اللعين وليس من قبيل ما يكون من الخواص لانه كاسمه متواتر وليس مرجعه الى الاحاد
ايضا كاخبار اليهود ولم ينقل بتوهم رغبة ورهبة بلا تامل بل عن شيء جرى على مدى الجمع على وجه
العلانية والشيوع مع القرب منه ولم يبق فيه للشك مجال ولا للريب توهم وخيال بل ظهر ظهورا لم
يبق للشمس شعاع وللنفس شعاع فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا بالله العظيم ونعوذ بالله
من الشيطان الرجيم وقد يحدث بالاجتماع ما لا يكون عند الانفراد كقوى الحبل وغير ذلك ثم عندنا
العلم الثابت بالمتواتر ضروري كالثابت بالمعاينة وقال ابو الحسين والكعبي وامام الحرمين والغزالي

نظري لان ما يكون ضروريا لا يتحقق الاختلاف فيه بين الناس وقد وجدناهم مختلفين في ثبوت علم
اليقين بالمتواتر فعرفنا انه ليس بضروري ودلنا ان هذا العلم يحصل لمن لا نظر له كالعوام و
الصبيان ولو كان نظريا لما حصل لمن لا يكون من اهل النظر والاختلاف انما نشا من قصور العقل
المحض وذلك وسواس يعتري بعض الناس كما يكون فيما يعرف بالحواس ولا خلاف ان العلم الواقع بها
ضروري ولا يعتبر الاختلاف فيه فكذا هذا او يكون اتصاله فيه بشبهة صورة كالمشهور اعلم ان المرتبة
الثانية من مراتب الاتصال هو المشهور وهذا **فصل** المشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل
ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم اعلم ان المشهور
ما كان في الاصل بعد الصحابة ومن بعدهم وهم قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادة هؤلاء الائمة
الثقات وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال ابو بكر الرازي انه احد قسمي المتواتر على معنى انه يثبت به علم
اليقين الا ان العلم بالاول ضروري وبالثاني استدلالي وقال صاحب الميزان فيه انه يوجب علما قطعيا
عند عامة مشايخنا لانه لما اجتمع اهل العصر الثاني على قبوله صار حكمه حكم الاجماع والاجماع موجب
للعلم قطعا فكذا هذا الا انا عرفنا هذا بالاستدلال فلهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا
الا يرى ان الزيادة على النص تثبت بمثل هذه الاخبار وانها نسخ ولا يجوز نسخ ما يوجب علم اليقين الا بما
يوجب علم اليقين وقال عيسى بن ابان يضلل جاحد المشهور ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين و
حديث الرجم وهو الصحيح عندنا وانه يوجب علم طمانينة لا علم يقين لان ما يوجب علم اليقين
يكفر جاحده كالمتواتر ولا يكفر جاحد المشهور في الصحيح لانه لما كان في الاصل من الاحاد بقي فيه
شبهة لان علم اليقين انما يثبت اذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا يبقى شبهة الانقطاع
وقد بقي هنا شبهة الانقطاع باعتبار الاصل فيسقط اعتبار علم اليقين فكان في انكاره تخطئة
اهل العصر الثاني في قبوله لا تكذيب الرسول عليه السلام لكونه احادا في الاصل وتخطئة العلماء لا يكون كفرا
ولكنها بدعة وضلالة بخلاف المتواتر لان في انكاره تكذيب الرسول عليه السلام لانه ادلة كالخبر فصار
كالمسموع من رسول الله عليه السلام وتكذيب الرسول عليه السلام كفر ولم يستقم اعتبار هذه الشبهة
في حق العمل لان الشبهة المتمكنة في خبر الواحد اقوى وهي لا تمنع العمل فهذه اولى ان لا تمنع العمل ولكن
مع هذا يجوز الزيادة على النص مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين
لان العلماء لما تلقوه بالقبول ولم يظهر منهم رد صار باجماعهم حجة من حجج الله تعالى فزدنا به على
الكتاب لانها نسخ معنى لتغير المشروع بها بيان صورة لان النسخ ابطال والزيادة تقرير والمشهور
متواتر معنى لان الامة تلقته بالقبول واتفاقهم على القبول لا يكون الا بجامع جمعهم على ذلك ولا ذلك الا
تعين جانب الصدق في رواته وبطلان توهم الاتفاق على الكذب في الصدر الاول وهو من الاحاد صورة
فجوزنا به النسخ المعنوي دون النسخ المطلق توفيرا على الشبهين حظهما والحاصل ان الله تعالى
كما نفى المتعذر نفى المتعسر وكان لا يخفى الوسع رد العلم بالمتواتر تحرج في رد المشهور لانه يمكننا

الوزن بينهما الا يخرج لكن المتواتر صار موجبا علما يزداد قوة بالتأمل في سببه الداعي اليه والعلم
بالمشهور انما وقع للسامع لغفلته عن ابتدائه وسكون النفس الى ما ظهر له في الحال ولو تأمل حق تأمله
لوجد شبهة في ابتدائه فلهذا سميناه علم طمأنينة وكان دون علم يقين اذ يكون فيه شبهة صورة ومعنى
كخبر الواحد وهو المرتبة الثالثة من مراتب الاتصال وهذا فصل خبر الواحد وهو كل خبر يرويه
الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وانه يوجب العمل دون
علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه
الاية وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية فقرن الحق الوعيد الشديد بالكتمان وترك البيان
وحقيقة هذا الكلام تتناول كل واحد من احاد الجمع لما مر ذكره في الجمع المضاف الى الجماعة وهذا لان كل واحد
انما خاطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم جميع ما له البيان فيجب على كل واحد منهم البيان ضرورة ولما
فرض البيان على كل واحد دل ان خبره حجة ولان السامع مامور بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن
فائدة حميدة ولا فائدة سوى هذا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والفرقة اسم لجماعة اقلها ثلثة والطائفة منتزعة منهم فتكون بعضهم
وبعض الثلثة واحد او اثنان ولان المفسرين اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد
وقال عطاء للاثنين وقال الزهري للثلثة وقال الحسن للعشرة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة والخبر
لمن رواه عشرة لا يخرج عن حيز الاحاد وبقاء توهم الكذب فقد امر الطائفة بالتفقه ثم بالانذار قومه عند
الرجوع وهو الدعوة الى العلم والعمل به فنعلم بان قول الطائفة موجب للعمل والا لا تفيد الدعوة ولان الله
تعالى اوجب الحذر بانذار الطائفة لان لعل للترجي وهو في حق الله تعالى محال فيحمل على الطلب لان الطلب
لازم للترجي لان المترجي للشيء طالب له والطلب من الله تعالى امر فيثبت ان الله تعالى امر بالحذر عند
انذار الطائفة والامر للوجوب فيقتضي وجوب الحذر عند انذار الطائفة ولو لم يكن قول الطائفة حجة
موجبة للعمل لما وجب الحذر فان قلت المراد به جميع الطوائف لانه قال تعالى من كل فرقة منهم طائفة
وربما يبلغون حد التواتر قلت قوبل الجمع بالجمع فيوزع البعض على البعض ولانه لا يتصور الرجوع من الطوائف
كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى قوم اذا كان فيهم اولا وانما سمي الاتي في الابتداء قادما وقوله
تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وانه يتناول الاحاد فصار الامر كل
واحد امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر فيجب القبول منه وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت
في نبأ الفاسق فيكون معلولا بفسقه اذ ترتب الحكم على الاسم المشتق مشعر بعليته ولو كان خبر الواحد غير مقبول
لما علل بالفسق اذ علية الوصف اللازم مغنية عن علية العرضي والسنة فقد صح ان النبي عليه السلام قبل خبر
الواحد مثل خبر بريرة فيما يهدى اليه وخبر سلمان في الصدقة فردها وفي الهدية فقبلها وغير ذلك فلو لم يكن
خبر الواحد حجة للعمل به لما اعتمد على ذلك فيما ياكله ومشهور منه عليه السلام بعث الافراد الى الافاق فانه
بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر وعتابا الى مكة وعبد الله بن قيس الى كسرى ولو لم يكن خبر الواحد

موجبا للعمل لما اكتفى ببعث الواحد والاجماع فان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالاحاد وحاجوا بها
فانه روي بالتواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة
من قريش قبلوه ولم ينكر عليه احد وقد رجعت الصحابة رضي الله عنهم الى خبر الصديق رضي الله عنه في قوله
عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث والى كتابه في معرفة
نصب الزكوة والى قول عائشة رضي الله عنها وعن ابيها في وجوب الغسل عن التقاء الختانين والى خبر ابي
سعيد في الربوا وعمل اهل قباء بخبر الواحد في تحول القبلة ولا احصاء لمثل هذا فصار المشترك بين الكل متواترا
وكذا الامة اجتمعت على قبول اخبار الاحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم والمعقول وهو ان
خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه على الصدق ويزجرانه عن
الكذب لانه محظور دينه وعقله فيفيد العلم بغالب الظن فيجب العمل به لان العمل صحيح من غير علم اليقين
كالعمل بالقياس بل اولى لان المعمول به هو قول النبي عليه السلام لا شبهة فيه وانما الشبهة في طريق
الاتصال والشبهة في القياس في المعنى المعمول به وكعمل الحكام بالبينات وهذا ضرب علم فيه اضطراب لان
الامة ما تلقته بالقبول فكان دون علم الطمأنينة وقيل لا عمل الا عن علم بالنص فلا يوجب العمل او يوجب العلم
لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم اعلم ان بعض الناس قالوا لا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي ولا تتبع ما لا تعلم ولانه يلزمهم عمل الحكام بالبينات لان هذا الاصل ترك بكتاب الله تعالى بخلاف
القياس فلا يقاس عليها غيرها ولان المعاملات يترتب عليها حقوق العباد وهم يعجزون عن اظهار حقوقهم
بطريق لا شبهة فيه فجوزنا الاعتماد فيها عليها ضرورة فاما الثابت منها لحق الله تعالى وهو موصوف بكمال القدرة
ويتعالى عن ان يلحقه ضرورة او عجز عن اظهار حقوقه بدليل يوجب العلم فلم يجز اثباته بما دونه كما لم يجز اثبات اصل
الدين من التوحيد والنبوة وصفات الباري بما فيه شبهة وكذا القياس من ضروراتنا لان الحوادث ممدودة
والنصوص معدودة فاحتيج اليه ضرورة ثم انهم اختلفوا فيما بينهم بعد اتفاقهم على ثبوت هذه الملازمة فقال
بعضهم لا يوجب العمل لانتفاء اللازم وهو العلم لما مر وقال بعضهم وهو اهل الحديث يوجب العلم لثبوت
الملزوم وهو العمل لما بينا من اجماع الصحابة رضي الله عنهم على العمل باخبار الاحاد واجماعهم موجب للعلم
ونحن نمنع ثبوت هذه الملازمة لوجوب العمل بالظن الغالب بالاجماع في القياس والشهادات وغير ذلك
نعلم ان الاية غير مجراة على عمومها فكانت محمولة على وجه خاص وهو ما روي عن الحسن لا تقل رايته بفعل
وسمعته ولم تره ولم تسمع ويدل عليه قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا اي تسأل هذه
الاعضاء عما قال صاحب هذه الاعضاء او ما روي عن ابن الحنفية انه شهادة الزور او ما روي عن غيره انه نهي عن
القذف على ان المنفي هو اتباع ما ليس له علم بوجه من الوجوه ولم يوجد هنا لان ذلك نوع من العلم فقد اقام
الشرع غالب الظن مقام العلم وامر بالعمل به قال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن
الى الكفار اذ الايمان هو التصديق وذا لا يعرف الا بغالب الظن واذا كان كذلك فنمنع انتفاء اللازم فان
قلت الشهادة لاظهار حقوق العباد وقد مر ان هذا الشرط غير معتبر فيما هو من حقوق العباد قلت النص

مطلق على ان القضاء يجب ايضا فيما هو من حق الله تعالى كحد الشرب والسرقة والزنا بالشهادة ولان وجوب
القضاء بالشهادة من حقوق الله تعالى حتى اذا امتنع عن العمل بها بلا عذر يفسق ولو لم يرد العمل به حقا لم يكن
وقد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو من حق الله تعالى كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته وبان هذا
الشيء قد اهدى اليك فلان فانه يترتب على هذا اباحة التناول والحل والحرمة من حقوق الله تعالى واما دعوى
علم اليقين به فباطل لانا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فخبر الواحد اولى وهذا لان خبر الواحد
محتمل في نفسه فكيف يثبت اليقين مع وجود الاحتمال فان قلت لو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم لما صار
موجبا للعلم باجتماع الاحاد حتى تواترت قلت قد مر انه قد يحدث باجتماع الافراد ما لم يكن ثابتا بالافراد
الا ترى ان راى المجتهد الواحد لا يوجب العلم فاذا اجتمع العلماء وازدحمت الاراء سقطت الشبهة ووجب
العلم باجماعهم فان قلت قد وردت الاخبار في احكام الاخرة كعذاب القبر ورؤية الله تعالى بالابصار
مثل قوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وغير ذلك ولا حظ لذلك الا العلم لانه لا يجب العمل به في الدنيا قلت منها ما
هو مشهور وانه يوجب ضربا من العلم عند كثير من اصحابنا ومنها ما هو من الاحاد ولكنه يوجب ضربا من العلم
على ما مر وفيه نوع من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه لان العقد فضل على العلم وليس من ضرورات العلم بدليل
ان المقلد يعتقد بان الله تعالى واحد وليس له علم لان العلم بالحادث ضروري او استدلالي وهذا العلم ليس
بضروري بل هو استدلالي ولا استدلال مع هذا العامي المقلد وقال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما وعلوا وقال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فتبين انهم تركوا عقد القلب على ثبوته بعد العلم به فبقي الابتلاء
بعقد القلب على الشيء كما صح الابتلاء بالعمل بالبدن ولهذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل بعد التمكن
من عقد القلب وحكي عن النظام ان خبر الواحد عند اقتران بعض الاسباب به موجب للعلم ضرورة فان من مر
بباب دار فراى اثار غسل الميت وعجوزا خارجة منها قائلة مات فلان فانه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر لاقتران
هذا السبب به قال وهو علم يحدثه الله تعالى في قلب السامع كالعلم بالخبر المتواتر ويجوز القول بان الله
تعالى يحدثه في قلب بعض السامعين دون البعض كالوطء يعلق من بعض دون بعض وهو باطل فان الثابت
ضرورة لا يختلف الناس فيه كالعلم الواقع بالمعاينة وبالخبر المتواتر وانما تثبت الطمانينة بخبر المخبر
بالموت الا ترى انه اذا شككه اخر بان قال اختفى صاحب الدار من السلطان تشكك فيه ولو كان ضروريا
لما تشكك فيه بخبر الواحد وشرط بعض العلماء لكونه حجة ان يبلغ عدد الشهادة لما روي ان ابا بكر رضي الله عنه
حين شهد عنده المغيرة بن شعبة ان النبي عليه السلام اطعم الجدة السدس قال ائت بشاهد اخر فشهد
معه محمد بن سلمة ومنهم من اعتبر اقصى عدد الشهادة وهو الاربعة احتياطا لكنا نقول انما طلب الصديق
شاهدا اخر لانه اخبر ان هذا القضاء من النبي عليه السلام كان بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فاحب ان
يثبت ذلك لا ان ذلك كان شرطا عنده الا يرى انه لما قضى بقضية من اشبهن فاخبره بلال انه عليه السلام
قضى بخلاف قضائه نقضه وعمر رضي الله عنه كان من اشد الناس اتباعا للصديق رضي الله عنهما وقد

قبل حديث ضحاك بن سفيان في توريث المراة من دية زوجها وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف في الطاعون
حتى رجع من الشام ولما قال ما ادري ما اصنع بالمجوس قال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول
الله عليه السلام يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ولم يطلب
منهم شاهدا اخر واستدلالهم بالنصوص الواردة في باب الشهادات باطل لان باب الشهادات
ليس نظير باب الاخبار وكل امراتين تقومان مقام رجل ثمة وفي الاخبار الرجال والنساء سواء وعلى
ان اشتراط العدد ثمة ثبت نصا لا لعلة معقولة بل لحكمة اختص الله تعالى بعلمها فلم يقس عليها
غيرها الا يرى انه لا اختصاص للاخبار بلفظ الشهادة ومجلس القضاء بخلاف الشهادات فصل
في تقسيم الراوي والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة رضي
الله عنهم كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك وان عرف بالعدالة دون الفقه كانس وابي
هريرة رضي الله عنهما ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة كحديث المصراة
وان كان مجهولا بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف واختلفوا
فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل
وان لم يظهر في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب اعلم ان الراوي نوعان معروف
بالرواية ومجهول بها اما المعروف فان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة
الثلثة اعني ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي موسى
الاشعري وعائشة وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا
للقياس او مخالفا له فان كان موافقا للقياس تايد به وان كان مخالفا يترك القياس ويعمل بالخبر
وقال مالك رضي الله عنه القياس يقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع الصحابة والاجماع
اقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا بالاجماع ولنا ان خبر النبي عليه السلام موجب للعلم
باعتبار اصله وانما الشبهة في نقل الناقل عنه ولو ارتفعت الشبهة الناشئة من النقل لكان
قطعيا فاما الوصف الذي به يقوم القياس فالشبهة في اصله اذ لا يعلم يقينا ان الحكم في المنصوص عليه
باعتبار هذا الوصف من بين ساير الاوصاف وما يكون الشبهة في اصله دون ما يكون الشبهة في طريقه
بعد التيقن باصله فان قلت الوصف المؤثر لو ثبت انه مناط للحكم لكان قطعيا قلت الوقوف
على انه مناط للحكم قطعا لا يكون الا بالنص او الاجماع وح يكون المرجع الى النص او الاجماع لا الى القياس
ولا كلام فيه ولان الوصف في النص كالخبر والراي والنظر فيه كالسماع والقياس عمل به والوصف
ساكت عن بيان ما ادى والخبر بيان في نفسه فكان الخبر اقوى من الوصف في الابانة والسماع اقوى من
الراي في الاصابة ولا يجوز ترك القوي بالضعيف وقد اشتهر من الصحابة والسلف ترك الراي بخبر
الواحد فان عمر رضي الله عنه قال حين روى له حمل بن مالك حديث الغرة في الجنين كدنا ان نقضي
براينا فيما فيه قضاء عن رسول الله عليه السلام بخلاف ما قضى به وقال ابن عمر رضي الله عنهما

ركنا نخابر ولا نرى به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن المخابرة فتركناه ولهذا
قدم خبر الواحد على التحري في القبلة فلم يجز التحري معه ولمن عرف بالرواية والعدالة والضبط والحفظ
ولكنه قليل الفقه كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول
الله عليه السلام والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر ولكنه لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق القياس
من روايته عمل به وما خالف القياس فان تلقته الامة بالقبول عمل به والا فالقياس الصحيح شرعا
مقدم على روايته فيما انسد باب الرأي فيه لان ضبط حديث رسول الله عليه السلام والوقوف على كل معنى
اراده من كلامه امر عظيم فقد اوتي جوامع الكلم على ما قال اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا
ونقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاحتمل كل حديث ان يصير بلفظ الراوي نقلا بما فهم من المعنى والاشكال
لان الناقل بالمعنى لا ينقل الا بقدر ما فهمه من العبارة فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي
عليه السلام لم يؤمن ان يذهب عليه شيء من معانيه بنقله فدخله شبهة زائدة عري عنها القياس فقلنا
بترك روايته اذا انسد باب الرأي وتحققت الضرورة بكونه يخالف القياس الصحيح من كل وجه وقال
الغزالي وغيره لا يشترط كون الراوي فقيها سواء خالف ما رواه القياس او وافقه ولنا ان القياس الصحيح
حجة بالكتاب والسنة والاجماع فما خالف القياس من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة
والاجماع وذلك مثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة وهو قوله عليه السلام لا تصروا الابل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر
التصرية تفعيل من الصري وهو الحبس وذلك ان يريد بيع الناقة او الشاة فيحقن اللبن في ضرعها اياما لا يحلبه
ليرى انها كثيرة اللبن فالامر برد صاع من تمر مكان اللبن قل اللبن او كثر يخالف القياس الصحيح من كل وجه
لان ضمان العدوان مقدر بالمثل صورة ومعنى او معنى لا صورة وهو القيمة بالاجماع والتمر ليس بمثل صورة ولا معنى
ولا قيمة لان القيمة ما صلحت اثمانا من الدراهم او الدنانير ولعل ظانا يظن ان في مقالتنا هذه ازدراء بابي هريرة رضي الله
عنه وليس كذلك فهو مقدم بالعدالة وطول الصحبة مع النبي صلى الله عليه وسلم حتى قال له زر غبا تزدد حبا والحفظ والضبط
فقد دعا له رسول الله عليه السلام بذلك على ما روي عنه انه قال يزعمون ان ابا هريرة يكثر الرواية واني كنت اصحب
النبي عليه السلام على ملء بطني وان الانصار يشتغلون بالقيام على اموالهم والمهاجرون بتجاراتهم وكنت احضر اذا
غابوا وقد حضرت مجلس الرسول عليه السلام فقال من يبسط منكم رداءه حتى افيض فيه مقالتي فيضمها اليه ثم
لا ينساها فبسطت بردة كانت علي فافاض رسول الله عليه السلام فيها مقالته ثم ضممتها الى صدري فما نسيت
بعد ذلك شيئا ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة رد بعض رواياته بالقياس الا يرى ان ابن عباس رضي الله عنهما
لما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال انلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة وقد عمل السلف برد ابن عباس
فيما دون روايته ابي هريرة رضي الله عنه ولما روى ان ولد الزنا شر الثلاثة ردت عائشة رضي الله عنها وعن ابيها
بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ومع هذا تعظيم اصحابنا لرواية هؤلاء فان محمدا حكى عن ابي حنيفة رحمهما الله
انه اخذ بقول انس في مقدار الحيض وغيره فما ظنك بابي هريرة فدل انهم ما تركوا العمل برواية هؤلاء الا عند الضرورة

توضؤا مما مسته النار قال
انتوضأ من ماء سخين فرد حديثه
بالقياس ولما سمعه يروي صح

٧٩

لا انسد باب الرأي على ما بينا ثم هذا النوع من القصور لا يتأتى في الراوي اذا كان فقيها لان ذلك لا يخفى عليه
لكمال فقهه فالظاهر انه انما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة وانه علم بسماعه من رسول الله عليه السلام كذلك
مخالفا للقياس فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة فقد قال عمرو بن
ميمون صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروي حديثا الا مرة واحدة فقال سمعت رسول الله عليه السلام
ثم اخذه البهر والعرق وجعلت فرائصه ترتعد واما المجهول وهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي عليه السلام
وانما عرف بما روى من حديث او حديثين كوابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي وغيرهم فان
روى عنه السلف وصححوه وعملوا به صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة لانهم لا يتهمون با
لتقصير في امر الدين فلما قبلوا الحديث دل على انه صح عندهم انه مروي عن رسول الله عليه السلام وان اختلفوا
في قبوله فكذلك عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه روى ذلك بنفسه وذلك مثل حديث معقل
بن سنان ان النبي عليه السلام قضى لبروع بنت واشق الاشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم
لها صداقا فان ابن مسعود رضي الله عنه قبل روايته لانه موافق للقياس عنده اذ الموت مؤكد كالدخول
بدليل وجوب العدة وسر به لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام ورده علي رضي الله عنه فقال ما
نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لانه يخالف القياس عنده اذ الفرقة وقعت قبل
الدخول فصار كما لو طلقها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم لانه خالف
القياس عنده وعندنا هو حجة لانه وافق القياس عندنا على ما بينا وانما يترك اذا خالف القياس فان قلت
كيف تقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته وضبطه قلنا رواية المشهور بالعدالة عنه من غير رد عليه
تعديل اياه وقد روى الثقات عنه كابن مسعود وعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير فتثبت برواية هؤلاء
عدالته مع انه كان من قرن العدول وهو قرن رسول الله عليه السلام على ما قال عليه السلام خير الناس رهطي
الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فلذلك صار حجة وصدقه في هذه الرواية ابو الجراح
صاحب راية الاشجعيين وغيره وان سكتوا عن الطعن والرد بعد ما اشتهرت روايته عندهم فكذلك لان السكوت
في موضع الحاجة الى البيان بيان فكان سكوتهم عن الرد دليل الرضا بالمسموع فكانهم قبلوه ورووا عنه وان ظهر
حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه فصار مستنكرا لا يجوز العمل به على خلاف القياس فصار
الحاصل ان الحكم في رواية المعروف الذي ليس بفقيه وجوب العمل به وحمل روايته على الصدق الا ان يكون مخالفا
للقياس من كل وجه والحكم في رواية المجهول انه لا يكون حجة الا ان يتأيد بمؤيد وهو قبول السلف او بعضهم روايته
ومثال المستنكر ما روت فاطمة بنت قيس ان النبي عليه السلام لم يقض لها بنفقة ولا سكنى وكانت طلبت النفقة
في العدة عن طلاق بائن فقد رده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري
اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان مراده من الكتاب والسنة القياس الصحيح فانه ثابت
بالكتاب والسنة وهو القياس على الحامل وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع ان الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس فان
قلت انما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان وبهما يرد كل حديث وان وافق القياس قلت لو اراد به ذلك لقال لا نقبل

وما قال لا تدع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم انه رده لانه يخالف للقياس وقد رده غير عمر
من الصحابة رضي الله عنهم كزيد بن ثابت وجابر وكذلك حديث بسرة من مس ذكره فليتوضأ من هذا القسم فقد
قال بعض الصحابة ان كان شيء منك نجسا فاقطعه وقال بعضهم ما ابالي امسسته ام انفي وان لم يظهر حديثه
في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به ولكن يجوز العمل به لان من كان في الصدر الاول
فالعدالة ثابتة لظاهر لانه من قرن العدول لما روينا فيترجح جهة الصدق في خبره باعتبار هذا الظاهر و
باعتبار انه لم يشتهر روايته في السلف تمكن التهمة فيه فيجوز العمل به ولا يجب ولهذا جوز ابو حنيفة القضاء
بظاهر العدالة من غير تعديل لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهله الصدق لانه شهد النبي عليه السلام
بخيريتهم واما في زماننا فلا يحل العمل برواية مثل هذا المجهول حتى يظهر عدالته لان الفسق غلب على اهل هذا
الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته نصا والمتواتر موجبا علم اليقين
والمشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وبعض
الظن اثم فيخشى الاثم على العمل به كما يخشى الاثم على تارك المشهور لانه قريب من اليقين وهذا دون خبر الكذب
والمستتر يجوز العمل به ولا يوجبه وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهذا **فصل** شرائط الراوي وهي
اربعة العقل وهو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه
القلب بتامله بتوفيق الله تعالى لان العقل لا يوجب الدرك للقلب بل العقل يدل القلب على معرفة ما غاب عن الحواس
والقلب يدرك ذلك اذا نظر وتفكر بتوفيق من الله تعالى كالسراج فانه نور بصيرة العين عند النظر لان السراج
يوجب رؤية ذلك وهو لا يعرف في البشر الا بدلالة اختياره ما يصلح له في عاقبته فيما يأتيه ويذره فان العقل والترك
فيكون لعاقبة حميدة وبتركه يكون كما في البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة والحكم الباطنة التي لا تنال بالحواس
والشرط الكامل منه وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي وهذا لانه معدوم في اصل الخلقة ثم يحدث شيئا
فشيئا وهو متفاوت بقسمة الله تعالى وتعذر تعليق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ
الذي هو دليل عليه في الغالب مقامه تيسيرا علينا والمطلق من كل شيء يقع على الكامل منه فشرطنا لوجوب الاحكام
وتمام الحجة كمال العقل فلم يقبل خبر الصبي في نقل الشريعة لان الشرع لما لم يجعله وليا في ماله لنقصان عقله ففي امر
الدين اولى وكذا المعتوه لان نقصان العقل بالعته فوق نقصان العقل بالصبا فلا يدخلان تحت اسم العقل مطلقا
وانما شرط العقل لان الخبر الذي يرد به كلام والمراد بالكلام ما سمي كلاما صورة ومعنى اذ كل موجود من الحوادث يكون
بصورته ومعناه ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لان الكلام وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الحروف
المنظومة بلا معنى فان صياح الطيور لا يسمى كلاما وان سمعت منها حروف منظومة وكذا الانسان اذا نظم حروفا لا
تدل على معنى لا تسمى كلاما ومعناه لا يكون الا بالعقل لان غالب كلام غير العاقل الهذيان فكان العقل شرطا في الخبر
ليصير خبره كلاما والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود ثم
الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه وهذا لان قبول الخبر باعتبار
معنى الصدق فيه وذا لا يتحقق الا بحسن ضبط الراوي من حين سمع الى ان يروي وهو نوعان احدهما ضبط المتن بصيغته

ومعناه من حيث اللغة والثاني ان يضم الى ذلك ضبط معناه شريعة وهو الفقه وهو اكملهما ومطلق الضبط
الذي هو شرط الراوي ينصرف اليه ولهذا لم نقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة لعدم
القسم الاول من الضبط ظاهرا ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه وهو مذهبنا
في الترجيح اي ترجح رواية الفقيه على رواية غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه وهذا لان نقل الخبر بالمعنى مشهور
فيهم فربما يقصر غير الفقيه في اداء المعنى باللفظ بناء على فهمه ويؤمن مثل ذلك من الفقيه فان قلت اليس نقل القرآن
يصح ممن لا ضبط له ولا يفهم معناه قلت نقل القرآن في الاصل من ائمة الهدى وخير الورى وانما نقلوا بعد تمام
الضبط ولان نظم القرآن معجز ويتعلق بالنظم احكام على الخصوص كجواز الصلوة في قول الجمهور وحرمة التلاوة على
الجنب والحائض ولم يحرم نقل معناه عليهما فلم يشترط لصحة نقله فهم معناه بل اعتبر في نقله نظمه وبني عليه معناه
واما خبر الرسول فحجة بمعناه المراد بالكلام والنظم غير لازم فيه لجواز نقل الخبر بمعناه فكان المعنى اصله فيه فيشترط
لصحة نقله ضبط المعنى ولانه لا يثبت الا بنقل متواتر يرفع شبهة التبديل بتهمة الجهل بالمعنى ولان نقل القرآن
ممن لا يفهم معناه انما يصح اذا بذل مجهوده سنين كثيرة ولو وجد مثله في الخبر لقبل الا انه لما عدم ذلك عادة شرط
كمال الضبط ليصير حجة وانما شرطنا سماع الكلام كما يحق سماعه لان الرجل قد ينتهي الى المجلس وقد مضى صدر من
الكلام وربما يخفى على المتكلم مجيئه ليعيد عليه ما سبق من كلامه وقد يزدري السامع بنفسه ولا يرى نفسه اهلا
لتبليغ الشريعة وان يؤخذ الدين منه حتى يستفيد اول الكلام من المتكلم ويسمع حق السماع ويفهم حق الفهم ثم يقضي به
فضل الله تعالى الى ان يتصدى لاقامة الشريعة وقد قصر بعض ما ذكرنا فلهذا شرطناه والعدالة وهي الاستقامة و
المعتبر منها كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت
عدالته دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل اعلم ان العدالة صفة راسخة في النفس
تحملها على الاجتناب عما هو محظور دينه وهي في الاصل الاستقامة يقال طريق عدل للجادة فلان عدل اذا كان مستقيم
السيرة لا يميل عن سنن الانصاف والحق وضده الجور وهو الميل يقال طريق جائر اذا كان من البنيات وهي نوعان
قاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها
ظاهرا الا ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر يصده عن الاستقامة وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل
وحين رزق النهى ما زايله الهوى فاذا اجتمعا فيه يكون عدلا من وجه دون وجه كالمعتوه والصبي العاقل فلا يكون عدلا
مطلقا وكامل وهو ما ظهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فيكون ممتنعا بقوة دينه عما
يعتقد محرما فيه من الشهوات وهذا لانه ليس لكمال الاستقامة غاية لانها تتفاوت بتقدير الله تعالى ومشيته
فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج وتضييع حدود الشريعة وهو اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر فقيل من
ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب لان من لا يتحاشى من جنس الفسق لا يتحاشى من الكذب
الذي هو نوع منه فاما من ابتلي بشيء من الصغائر بلا اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة في اقامة الشريعة لانا لو
شرطنا العصمة عن الكل لتعطلت الحقوق لان لله تعالى في كل لحظة امرا ونهيا يتعذر على العباد القيام عليهما بحقهما
فيبتلون ببعض الصغائر ان تغفر اللهم فاغفر جما واي عبد لك لا الما وانما شرطنا العدالة لان الكلام دفع خبر من هو غير

معصوم عن الكذب ولا يثبت جهة الصدق في خبره الا باستدلال وذلك بالعدالة لان الكذب محظور دينه فيستدل بانزجاره عن محظورات دينه على انزجاره عن الكذب الذي نعتقده محظورا وكمالها لان المطلق من كل شيء يقع على كماله فلهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور وهو من لم يعرف ارتكابه الكبائر ولا احترازه عنها حجة وقال الشافعي رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة مع انه اعتاد رواية الحديث لانه لا تعرف عدالته فخبر المجهول وهو غير معروف بالعدالة والرواية اولى وقلنا المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل النبي عليه السلام اياه فخبره يكون حجة على الشرط الذي بينا والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرايعه والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اعلم ان الاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر متهم في الدين لانه يعادينا في الدين وساعٍ لنا بهدم الدين الحق بادخال ما ليس منه فيه فيثبت بالكفر تهمة الكذب ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لفرط العداوة سبب داع الى الكذب لا للنقصان في عقله وضبطه وذلك كالاب يشهد لولده فانها ترد لان شفقته تبعثه على الكذب لولده فيكون متهما وهو نوعان ظاهر وهو ما يثبت بنشوء بين المسلمين وبثبوت حكم الاسلام تبعا لغيره من الوالدين وان لم يوجد منه اقرار باللسان وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو باسمائه الحسنى وصفاته العليا والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه وشرايعه الا ان هذا كمال يتعذر شرطه لان اكثر الناس لا يقدرون على بيان صفاته واسمائه كما هو وانما شرط الكمال بما لا حرج فيه وهو ان يثبت التصديق والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه وتفسيره بخلاف ما قال بعض مشايخنا بان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقته ما يذكر ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن على سبيل التلقين فيقال له اليس الله تعالى بعالم وقادر وكذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر كمال اسلامه الا يرى ان النبي عليه السلام لم يستوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حيث قال اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وكان ذلك دابه وقال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقد كان هذا الامتحان من رسول الله عليه السلام والمسلمين بالاستيصاف على الاجمال وقد روى ابو حنيفة رحمه الله عن حماد عن ابراهيم انه قال في هذه الاية الايمان التصديق فامتحنوهن استوصفوهن فان علمتموهن مؤمنات بان اظهرن لكم الايمان بالله تعالى الله اعلم بايمانهن الله اعلم بما غاب في قلوبهن وهذا اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما اذا وجدت منه الدلالات الظاهرة على الاسلام كاداء الصلوة بالجماعات فانه يحكم باسلامه ويقوم ذلك مقام الوصف في الحكم بايمانه مطلقا كقوله عليه السلام اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه السلام من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان لان الصلوة بالجماعة مخصوصة بشريعتنا فدل فعله على قبولها كما ان من اتى شيئا من شعائر الكفر حكم بكفره اذا كان على سبيل التعظيم له فاما من استوصف فقال لا اعرف ما تقول او لا اعتقد ذلك حكم بكفره فقد قال في الجامع الكبير اذا بلغت المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصفه فانها تبين من زوجها ولئن حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها قبلها فلهذا لم نقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم العقل الكامل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة

والعبد لوجود الشرايط التي تبتني عليها وجوب قبول الخبر بخلاف الشهادات في حقوق الناس لانها تفتقر الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والعمى يوجب خللا فيه لان التمييز من البصير يكون بالعيان ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت عظيم والراوي لا يحتاج الى هذا التمييز فكان الاعمى في الرواية كالبصير والولاية كاملة متعدية الى الغير تنتفي بالرق اذ الرق يسلب الولاية على الغير وبحد القذف وتقصر بالانوثة لما عرف فاما رواية الاخبار فليس من باب الولاية لان ما يلزم السامع من خبر المخبر بامر الدين فانما يلزمه لانه اعتقد ان المخبر عنه وهو الباري او رسوله مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كالقاضي يلزمه القضاء بالشهادة بتقلده امانة القضاء وقبوله لا بالزام الشاهد اياه ولما لم يكن فيه الزام من الراوي لم يشترط قيام ولايته على السامع ولان خبر المخبر في الدين يلزمه اولا ثم يتعدى حكم اللزوم الى غيره ولا يشترط لمثله قيام الولاية فاما الشاهد فيلزم غيره اولا ولا يلزم نفسه ولهذا جعلنا العبد كالحر في الشهادة على روية هلال رمضان لانه مثل الخبر فيما ذكرنا وقد كف بصر بعض الصحابة رضي الله عنهم كابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احد انهم رووا في حالة البصر ام بعد العمى وكان اصحاب النبي عليه السلام يرجعون الى ازواجه فيما يشكل عليهم من امر الدين ويعملون بروايتهن وقال عليه السلام خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميراء وقد قبل النبي عليه السلام خبر بريرة قبل ان تعتق وخبر سلمان حين كان عبدا في الصدقة والهدية وقد كان كثير من الصحابة من الموالي وقد نقلوا اخبارا وتلقتها الامة بقبولها ولم يتفحصوا انه كان قبل العتق او بعده ولو كانت الحرية شرطا لما كانت حجة حتى يعلم ان النقل كان بعد العتق وقد كان ابو بكرة مقبول الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعد ما اقيم عليه الحد ام قبله وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله ان المحدود لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص وهو قوله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون وفي ظاهر المذهب هو كغير المحدود بخلاف الشهادة لان ردها من تمام حده بالنص ورواية الخبر ليست في معناها الا يرى انه لا شهادة للعبد اصلا وروايته كرواية الحر والثاني في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان كان من الصحابي يقبل بالاجماع ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا والارسال من دون هؤلاء كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة اعلم ان القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن فلنجعلهما فصلين

الفصل الاول في الانقطاع الظاهر وهو المرسل من الاخبار وهو ما انقطع اسناده بان يقول قال النبي عليه السلام من لم يسمع منه وهو على اربعة اوجه احدها ما ارسله الصحابي وثانيها ما ارسله القرن الثاني والثالث وثالثها ما ارسله العدل

في كل عصر ورابعها ما ارسل

من وجه واسند من وجه اخر فاما الاول فمقبول بالاجماع لان من صحت صحبته مع النبي عليه السلام لم يحمل حديثه اذا اطلق الرواية فقال قال النبي عليه السلام الا على سماعه بنفسه منه عليه السلام وان احتمل الرواية عن غيره واما الثاني فحجة عندنا وهو قول مالك وجمهور المعتزلة وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل المرسل الا ان يثبت اتصاله من وجه اخر ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد له ان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي تصح روايته بها فيمنع القبول ولنا ان المرسل حجة بالنص وهو عموم قوله تعالى ولينذروا قومهم وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ

فتبينوا فاذا اخبر من لا يكون فاسقا وجب القبول لما مر والمرسل ليس بفاسق اذ الكلام فيه فوجب قبول خبره
والاجماع فان الارسال قد ظهر من الصحابة رضي الله عنهم ظهورا لا يمكن انكاره الا ترى ان ابا هريرة لما روى ان النبي
عليه السلام قال من اصبح جنبا فلا صوم له وردت عايشة رضي الله عنها قال رضي الله عنه ما علم حدثني به الفضل
بن عباس ولما روى ابن عباس ان النبي عليه السلام قال لا ربوا الا في النسيئة وعورض في ذلك بربوا النقد قال سمعته من اسامة | في م
بن زيد ولما روى انه عليه السلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة وروجع في ذلك قال حدثني به اخي الفضل بن عباس وقيل
ان ابن عباس ما سمع من رسول الله عليه السلام الا تسعة عشر حديثا وقد كثرت روايته مرسله وان نعمان بن بشير
ما سمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله عليه السلام ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح ساير
جسده واذا فسدت فسد ساير جسده الا وهي القلب ثم كثرت روايته عن رسول الله مرسله وقال البراء بن عازب
ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما كان يحدث بعضنا بعضا ولكنا لا نكذب وروى ابن عمر
ان النبي عليه السلام قال من صلى على جنازة فله قيراط ثم اسنده الى ابي هريرة ومن التابعين كالحسن فانه قال اذا
اجتمع الى اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسالا وسعيد بن المسيب فقد قبل اكثر ما رواه مرسل وابن سيرين
فانه قال ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة من اهل البغي والنخعي فانه قال اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله
فهو ذاك واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته عن غير واحد والشعبي والزهري وغيرهم والمعقول وهو ان الكلام في
ارسال من لو اسند الى غيره يقبل اسناده ولا يظن به الكذب على ذلك الغير فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه
السلام اولى وهذا لانه اذا اسند اليه فانما يشهد عليه لانه روى ذلك واذا ارسل فانما يشهد على رسول الله عليه
السلام بانه قال ذلك ومن علم انه لا يستجيز ذلك الشهادة على غير رسول الله عليه السلام بالباطل كيف يظن به انه
يستجيز الشهادة على رسول الله عليه السلام بالباطل مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من
النار ولهذا قال عيسى بن ابان المرسل اقوى من المسند فان من اشتهر عنده حديث بان سمعه بطرق طوى الاسناد
لوضوح الطريق عنده واستفاضة الخبر لديه وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح الامر
عنده بان سمعه بطريق واحد ذكره مسندا قصدا بان يحمله ما تحمل عنه فان قلت ينبغي ان يجوز النسخ اي الزيادة
على النص بالمرسل كما يجوز بالخبر المشهور قلت هذا ضرب مزية تثبت للمرسل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف
المشهور فان رجحانه ثبت لمعنى فيه وهو فوق الاتصال اذ الحديث انما صار حجة بالاتصال وهو في الاتصال اقوى من خبر
الواحد فيصح الزيادة به وقوله للجهل بالراوي جهل بصفاته التي تصح بها روايته قلنا معرفة شرايط الراوي فيمن
لم يدركه لا يحصل الا بالسماع ممن ادركه واذا كان من ادركه عدلا فانه لا يروي عنه مطلقا ما لم يعرف استجماع الشرايط
فيه فلما روى عنه ثبت لنا استجماع الشرايط فيه الا يرى انه اذا اسند الرواية اليه او اثنى على ما اسنده اليه خيرا
بان قال حدثنا الثقة ولم يعرفه بما يقع لنا العلم به صحت روايته فكذا اذا ارسل وانما لم يقبل شهادة شاهد
الفرع اذا لم يذكر الاصل لان الشهادة تؤكد بما لم تؤكد به الرواية حتى اعتبرنا العدد فيها دون الرواية ولفظ الفرع
ناب عن الاصل في نقل شهادته حتى لم يحل له ان يشهد ما لم يشهد الاصل عليه بخلاف الرواية واما الثالث فكذلك عند
الكرخي فانه لا يفرق بين مراسيل اهل الاعصار ويقول من تقبل روايته مسندا يقبل روايته مرسله للمعنى الذي بينا

وقال عيسى ابن ابان لا يقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة النبي عليه السلام فلا بد من البيان
حتى لو كان المرسل امينا تقيا عدلا وقد روى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله من المشهورين
بحمل العلم منه يقبل ارساله وقيل الصحيح ان مرسل من كان من القرون الثلثة حجة ما لم يعرف منه الرواية عن ليس
بعدل ثقة ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة واما الرابع
فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود
لان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وعامتهم على انه حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوي
والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق واما الباطن فان كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا وان كان بالعرض
بان خالف الكتاب او السنة المعروفة او الحادثة او اعرض عنه الايمة من الصدر الاول كان مردودا منقطعا
ايضا الفصل الثاني في الانقطاع الباطن وهو على وجهين انقطاع لنقصان في الناقل على ما مر وانقطاع
بالمعارضة اما الاول فمثل خبر الكافر فانه لا يعتمد على روايته في الاخبار اصلا لظهور العداوة في امور الدين
بيننا وبين الكفار والعداوة تحمل المرء على مكايدة عدوه فيما يضر بعدوه وكذا في طهارة الماء ونجاسته الا انه اذا
وقع في قلب السامع انه صادق فيما يخبر به من نجاسة الماء فالافضل له ان يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز له الصلوة بالتيمم
قبل اراقة الماء لانه لا عبرة لخبره في باب الدين اصلا فبقي بمجرد غلبة الظن وذا لا يجوز له الصلوة بالتيمم مع وجود
الماء بخلاف الفاسق فهناك يلزمه ان يتوضأ بذلك الماء اذا وقع في قلبه انه صادق في الاخبار بطهارة الماء ولو اخبر
بنجاسة الماء ووقع في قلبه انه صادق فالاولى له ان يريق الماء ويتيمم فان تيمم ولم يرق الماء جازت صلوته واما في خبر
الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ ولم يتيمم ويلحق به صاحب الهوى فان المختار عندنا انه لا
تقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس اليه وعلى هذا ايمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب
داع الى التقول فلا يؤمن على حديث رسول الله عليه السلام وانما قبلنا شهادتهم في حقوق الناس لان صاحب الهوى
انما وقع فيه لتعمقه الا يرى ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا وذا يمنعه عن الكذب فلم يتمكن تهمة الكذب
في شهادتهم بخلاف الخطابية وهم صنف من الروافض يجوزون اداء الشهادة زورا لموافقيهم على مخالفيهم وقيل
يتقلدون الشهادة لمن حلف عندهم انه محق فتمكن تهمة الكذب في شهادتهم وكذا قالوا فيمن يعتقد الالهام
حجة يجب ان لا يقبل شهادته لتوهم ان يعتمد على ذلك في اداء الشهادة بناء على اعتقاده وخبر الفاسق فانه ليس
بحجة في امر الدين اصلا واما اذا اخبر بطهارة الماء او بنجاسته او بحل الطعام والشراب او حرمته فان السامع
يحكم رايه في ذلك فان وقع عنده انه صادق فعليه ان يعمل بخبره والا لا يعمل به لان ذلك حكم خاص لانه يتعرف
من جهته غيره فكان مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري في خبره للضرورة ولا ضرورة في المصير
الى روايته في الاخبار فان في العدول من الرواة كثرة وهم الذين يتولونها فكان بهم عنهم غنية فلا تعتبر رواية
الفاسق فيها اصلا غير ان الضرورة في حل الطعام والشراب غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء طاهر
في الاصل فلم يجعل الفسق هدرا بل جعلناه معتبرا فلم نقبل قوله مطلقا بل ضممنا اليه اكبر الراي بخلاف خبر الفاسق
في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة ثمة لازمة لان المعاملات

يكثر وجودها لانه يوجد عدل يرجع اليه فى كل موضع ولا دليل هناك يعمل به سوى الخبر فاعتبرنا فيها خبر الفاسق
مطلقا ولان الخبر فى المعاملات غير ملزم فاعتمدنا فيها على خبر الفاسق مطلقا وفى الحل والحرمة والطهارة والنجاسة
ملزم فلم نعتمد فيها على خبر الفاسق حتى ينضم اليه غالب الرأى ويلحق به المستور فانه كالفاسق فى الصحيح فلا يكون
خبره حجة حتى يظهر عدالته وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله انه بمنزلة العدل فى رواية الاخبار لثبوت العدالة
ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا فى قذف ولهذا جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء
بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات اذا لم يطعن الخصم ولكن الصحيح انه كالفاسق لان الفسق قد غلب على
اهل هذا الزمان فلا يعتمد على رواية المستور ما لم تثبت عدالته كما لا يعتمد على شهادته قبل ان تظهر عدالته
وخبر الصبى فانه ليس بحجة كخبر الكافر لانه يخبر فى امر الدين يلزم الغير ابتداء من غير ان يلتزم شيئا لانه غير
مخاطب كالكافر يلزم غيره من غير ان يلتزم لانه لا يعتقد الحكم الذى يخبر به وليس له ولاية الالزام لان الولاية
المتعدية فرع للولاية القائمة على نفسه وليس له ولاية ملزمة على نفسه وانما هى بجوز فكيف يثبت متعدية
ملزمة الا يرى ان الصحابة تحملوا فى صغرهم ونقلوا فى كبرهم ولم ينقلوا فى صغرهم فدل ان رواية الصبى غير مقبولة
وان رواية البالغ اذا كان صبيا عند التحمل مقبولة ويلحق به المعتوه وهو من اختلط عقله ولم يزل واذا لم تقبل
خبر المعتوه فخبر المجنون وهو عديم العقل اولى وخبر المغفل وهو الذى به غلبة النسيان فلا يبقى له ضبط لما سمع فيلحق
بغلبة النسيان بالذى انتقص عقله وهو المعتوه وهذا لان السهو والغلط فى الرواية يكثر باعتبارهما كما يكثر باعتبار
العته فاما اذا كان غالب حاله التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة له فى الرواية والشهادة لانه لا يخلو البشر عن غفلة يسيرة
الا من عصمه الله تعالى ويلحق به المساهل وهو المجازف الذى لا يبالى من السهو والغلط ولا يشتغل فيه بالتدارك
بعد ان يعلم فيكون بمنزلة المغفل اذا ظهر ذلك فى اكثر اموره واما الثانى وهو الانقطاع بدليل معارض وهو على اربعة
اضرب احدها ما خالف كتاب الله تعالى فانه يكون مردودا منقطعا لان الكتاب ثابت بيقين وفى اتصال خبر الواحد
برسول الله عليه السلام شبهة فكان رد ما فيه شبهة باليقين احق من رد اليقين به ويستوى فى ذلك الخاص والعام
من الكتاب والنص والظاهر لما ان العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص حتى ان العام الذى لم يخص من الكتاب
لا يخص بخبر الواحد عندنا وعند الشافعى رحمه الله يخص به لانه يجوز بالقياس وبه اولى ولا يزاد على الكتاب بخبر الواحد
عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب بخبر الواحد وان كان نصا لان المتن اصل والمعنى فرع له لان قوام المعنى بالمتن فيجب
طلب الترجيح اولا من قبله فاذا استويا فمن جهة المعنى والمتن من الكتاب لثبوته بالتواتر فوق متن خبر الواحد لشبهة
فيه فوجب الترجيح به قبل المصير الى المعنى وقد قال النبى عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه واعلموا انه منى وما خالفه فردوه واعلموا انى منه برئ ولذلك
قلنا انه لا يقبل خبر الواحد فى نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس بكتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه فيه ولهذا اوجبنا
الترتيب فى اول الوقت لا فى اخره لانه يؤدى الى نسخ الكتاب بخلاف اول الوقت كما حققنا فى الفروع ومن رد خبر الواحد
فقد ترك الحجة ووقع فى العمل بالشبهة وهو القياس او الاستصحاب وخبر الواحد وان كان فيه شبهة لكنها فى طريقه
وفى القياس فى اصله وهو فتح باب الجهل لان مآل الاستصحاب الجهل والاحتجاج لانه ترك العمل بالحجة الى ما ليس بحجة لفقد القياس

انما يكون حجة اذا لم يكن ثمة خبر ومن عمل به على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطل اليقين وهو فتح باب البدعة لانه
جعل التبع متبوعا والاساس ما هو غير متيقن وآحاد امة الدين لم يكن وانما سواء السبيل فيما ذهبنا اليه من تنزيل
كل دليل منزلته وهو ان جعلنا كتاب الله تعالى اصلا لثبوته بيقين وخبر الواحد مرتبا عليه فنعمل به على موافقته واذا لم يوجد
فى الكتاب ما فى خبر الواحد ويرد اذا خالف الكتاب والقياس مرتبا عليه فنعمل به اذا لم يوجد ذلك الحكم فى الكتاب او السنة
ولهذا لم نعمل بحديث مس الذكر لانه مخالف للكتاب لان الله تعالى قال فيه رجال يحبون ان يتطهروا وهى نزلت فى قوم
يستنجون بالماء بعد الحجر ولا بد من مس الذكر حالة الاستنجاء بالماء على الوجه الذى يجعله الخصم حدثا وهو باطن الكف
وهو بمنزلة البول عنده ولان الانسان لا يستحق المدح بالتطهير فى حالة الحدث وبحديث فاطمة بنت قيس انه لا نفقة
للمبتوتة لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم والمراد وانفقوا عليهن من وجدكم بدليل
قراءة ابن مسعود رضى الله عنه اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقراءته مسموعة من رسول الله
عليه السلام فهذا دليل على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة والمراد الحائل لانه عطف على قوله وان كن اولات حمل
فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وانما ذكر لان مدة الحمل ربما تطول فيظن ظان ان النفقة تسقط اذا مضى مقدار عدة
الحائل فنفى ذلك الوهم به وبحديث القضاء بشاهد ويمين لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم الاية فقوله واستشهدوا امر بفعل مجمل فيما يرجع الى عدد الشهود كقول القائل كل فانه مجمل فى حق تناول المأكول
فيكون ما بعده تفسيرا لذلك المجمل وبيانا لجميع ما هو المراد به وهو استشهاد رجلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
كقولك كل طعام كذا فان لم يكن فكذا اذنت لك ان تعامل فلانا فان لم يكن ففلانا يكون ذلك بيانا لجميع ما هو المراد
بالاذن واذا ثبت ان الجميع ما هو المذكور فى النص كان حديث القضاء بشاهد ويمين زائدا عليه والزيادة على النص
فى حكم النسخ عندنا ولانه تعالى قال وادنى ان لا ترتابوا فجعل المذكور ادنى ما ينتفى به الريبة من الشهادات وليس دون
الادنى شئ آخر ينتفى به الريبة ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان ادنى من المنصوص عليه فيكون مخالفا للنص صريحا و
لان الله تعالى بين المعتاد بين الناس من الشهادة وهو شهادة رجلين وغير المعتاد وهو شهادة النساء فانهن لا يحضرن
مجالس الحكام للشهادة عادة لانهن امرن بالقرار فى البيوت فلو كان يمين المدعى مع شاهد واحد حجة لما صح النقل
الى بيان ما ليس بمعتاد وما ترك ما هو المعتاد ولما كان لائقا بالحكمة ولان النقل الى غير المعتاد دليل الاستقصاء وحقيقة
الاستقصاء فى الاتيان على الكل وقال تعالى فى آية الوصية او آخران من غيركم فنقل الى شهادة الكفار وهى كانت حجة على
المسلمين وذلك اليوم ليس بحجة وحضور الكفار غير معهود فى موت المسلمين ووصاياهم ولو كان الشاهد الواحد مع يمين
المدعى حجة لكان الاولى بيان ذلك لانه يبعد ان يترك المعهود ويأمر بغير المعهود ولانه ذكر فى الآية يمين الشاهدين بقوله تعالى
فيقسمان بالله ويمين المدعى فى الجملة مشروع كما فى التحالف ويمين الشاهد غير مشروع فكان النقل الى يمين الشاهد
بيانا على ان يمين المدعى مع شاهد واحد ليس بحجة وبخبر المصراة لان تقدير الضمان بالمثل او القيمة ثابت بالكتاب
فكان مخالفا له وقد مر بيانه وبقوله عليه السلام ان ولد الزنا شر الثلاثة لمخالفته قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
وبقوله عليه السلام من اصبح جنبا فلا صوم له لمخالفته قوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
وقد مر تحقيقها والثانى ما خالف السنة المشهورة وهو منقطع ايضا لما ان المشهور فوق خبر الواحد والضعيف لا يظهر فى مقابلة

القوي وذلك مثل حديث الشاهد واليمين فانه يخالف المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر اي على المدعى عليه اذ هو نص على ان اليمين على غير من عليه البينة وخبر الشاهد واليمين يرده حيث جعل
اليمين على من عليه البينة وهذا لان الخبر المشهور جعل جنس الايمان على المنكر وليس وراء الجنس شيء حتى يكون على المدعي
وخبر الشاهد واليمين يقتضي ان يكون بعض الايمان في جانب المدعي فكان مردودا وحديث سعد بن ابي وقاص في بيع
الرطب بالتمر بعلة انه ينقص اذا جف فانه يخالف السنة المشهورة وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد
والفضل ربوا فانها اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال
وهو بعد الجفاف يكون زيادة فيكون نسخا الا ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله قبلا هذا الحديث وعملا به لما قالا لان الرطب
بالتمر لم يدخل تحت قوله التمر بالتمر لان الرطب لا يسمى تمرا عرفا حتى لو حلف لا ياكل تمرا فاكل رطبا لم يحنث فاذا لم
يتناول السنة المشهورة الرطب بالتمر بقي حكم الرطب بالتمر ماخوذا من الخبر الغريب وابو حنيفة رحمه الله يقول التمر
اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين ينعقد صورتها الى ان يدرك وثالثها ما شذ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث
وعم به البلوى فانه دليل انقطاع لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به ثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم
وعنايتهم بالحجج اشد من عنايتنا دل انه منقطع الا يرى ان المتاخرين لما نقلوا اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين
لاشتهر فيهم ايضا ولهذا لم يقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان لان الناس لما شاركوه في النظر
والمنظور ومع البصر كان اختصاصه بالرؤية دليلا على انه كاذب او غالط بخلاف ما اذا كان في السماء علة او جاء من موضع
اخر لانه قد ينشق الغيم عن موضع القمر فيتفق للبعض النظر فلا يكون الظاهر مكذبا له وكذا الوصي اذا اخبر بنفقة
كثيرة خارجة عن المعتاد على اليتيم لم يصدق للتهمة بتكذيب الحال فكذا خبر الغريب اذا كان سبيله الاشتهار لعموم
البلوى يكذب في العادة ويرد بالتهمة ولهذا لم نعمل بخبر الجهر بالتسمية وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الراس من
الركوع وخبر مس الذكر وخبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة لانه لم يشتهر النقل فيها مع احتياج
الخواص والعوام الى معرفتها ورابعها ما اعرض عنه الائمة من اصحاب النبي عليه السلام بان يختلفوا في حادثة بارائهم ولم يجر
المحاجة بينهم بذلك الحديث فان ذلك دليل الانقطاع لانهم الاصول في نقل الشريعة لانا نقلنا بناء على نقلهم واستعمال
الراي في موضع النص غير سائغ لان النص دليل لا شبهة فيه وفي الراي شبهة فلا يجوز العدول عما لا شبهة فيه الى ما فيه
شبهة فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به البعض على البعض حتى يرتفع الخلاف الثابت بينهم بالراي فكان اعراض الكل عن
الاحتجاج به دليلا ظاهرا على انه غير ثابت ولو وقعت المحاجة لظهر ظهور الفتوى وذلك مثل ما يروى الطلاق بالرجال
فان الكبار من الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هذا واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث اصلا فدل انه غير ثابت
او مأول وتاويله ان ايقاع الطلاق بالرجال وما يروى ان النبي عليه السلام قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا
ياكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه
غير ثابت اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم ولجرى المحاجة به بعد تحقق الحاجة اليه او مأول وتاويله ان المراد بالصدقة النفقة
كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة والشافعي رحمه الله اعرض عن الانقطاع الباطن المعنوي ولم يشترط
العرض على الكتاب ولا على السنة المعروفة ولم يرده اذا شذ في حادثة يعم بها البلوى وتمسك بالانقطاع الظاهر وهو المرسل

وترك العمل به ونحن عكسنا كما هو دابنا في اعتبار المعاني والثالث في بيان محل الخبر الذي جعل حجة فيه فان كان
من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيها حجة خلافا للكرخي في العقوبات وان كان من حقوق العباد مما فيه
الزام محض يشترط فيه سائر شرائط الاخبار مع العدد ولفظة الشهادة والولاية وان كان لا الزام فيه اصلا
يثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون العدالة وان كان فيه الزام من وجه دون وجه يشترط فيه احد شطري
الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله اعلم ان القسم الثالث من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الباب على اربعة
فصول **الفصل الاول** فيما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه وهو نوعان ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها من
الشرائع وخبر الواحد حجة فيها بلا شرط عدد وتعيين لفظ بل بالشروط التي مر ذكرها وما هو عقوبة تسقط بالشبهات
وخبر الواحد فيه حجة ايضا عند ابي يوسف وهو اختيار الجصاص لان خبر الواحد يفيد علم غالب الظن وهو كاف للعمل
به في اقامة الحدود كما في الشهادات فان الزنا يثبت بشهادة اربعة والسرقة والقذف بشهادة اثنين ولا يثبت اليقين
بها وكما يجوز اثباتها بدلالة النص فان ابا يوسف ومحمدا اوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة نص الزنا وهو واضح
الشبهة عنه بخصوصه والعام المخصوص دليل ظني حتى صح تخصيصه بالقياس وخبر الواحد فدلالة النص هذا
شانه يكون ادنى منه ضرورة فيكون ظنا ضرورة وقال الكرخي خبر الواحد فيها لا يكون حجة لان ما يندرئ بالشبهات
لا يجوز اثباته بما فيه شبهة كما لم يجز اثباته بالقياس وانما جوزنا اثباته بالشهادات بالنص الذي لا شبهة فيه
وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم بخلاف القياس فلا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه
وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه لان الشهادة ملزمة وخبر الواحد مثبت ولان خبر الشهادة يتوقف
على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والذكورة والحرية والبصر فلا يمكن الحاقه بدلالة النص ولهذا لم يوجب ابو
حنيفة رحمه الله الحد في اللواطة بالقياس على الزنا وان كان كل واحد منهما قضاء الشهوة في محل محترم خال عن
احد الملكين وعن شبهتهما ولا بالخبر الغريب من الاحاد وهو قوله اقتلوا الفاعل والمفعول به ويروى فارجموا الاعلى
والاسفل **الفصل الثاني** في حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة ويشترط
فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما فاما اذا كان
كافرا فلا يشترط الاسلام مع العدد عند الامكان حتى تقبل شهادة الواحد على الولادة والبكارة وعيوب النساء
للضرورة ولفظة الشهادة والولاية والحرية وغيرها بان لا يكون محدودا في القذف لانها شرعت حجة لفصل منازعة
قائمة بين اثنين يخبر بين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بجنسه خبرا بل بخبر ظهر رجحانه في التاكيد
على غيره من يمين او شهادة قطعا بينه الغلب الى قول الاثنين اكثر لان التزوير والتلبيس والحيل في الخصومات يكثر
فشرط زيادة العدد ولفظ الشهادة تقليلا لها وصيانة للحقوق المعصومة بقدر الوسع والامكان والشهادة
كافه بهلال الفطر من هذا الفصل لان العباد ينتفعون بالفطر فكان حقا لهم وهو ملزم ايضا لانه يلزمهم الكف
عن الصوم بالشهادة ولهذا شرط فيه شهادة رجلين او رجل وامراتين اذا لم بالسماء علة والحرية ولفظ الشهادة واما
الشهادة بهلال رمضان فمن الفصل الاول لان الثابت بها حق الله تعالى على العباد خالصا وهو الصوم ولهذا لا
يشترط فيها الحرية ولفظ الشهادة وقد ذكر فخر الاسلام ان الشهادة بهلال رمضان من الفصل الثالث وهو ما لا الزام فيه من حقوق

العباد لان خبره غير ملزم للصوم بل الملزم هو النص والصحيح هو الاول وهو اختيار شمس الائمة السرخسي لان العدالة
شرط في الشهادة بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول في الفصل الثالث ومن ذلك الاخبار بالحرمة بسبب الرضاع
في ملك النكاح او ملك اليمين لما فيه من الزام حق العباد وهو زوال الملك وهذا لان ثبوت الحل لا يكون بدون الملك
فالتنافي يوجب انتفاء الملك والملك من حقوق العباد وان كان الحل والحرمة من حقوق الله تعالى وكذلك الاخبار بالحرمة
في الامة فان حرمة الفرج وان كانت من حق الله تعالى فثبوتها ينبني على زوال الملك الذي هو حق العبد فلا يكون خبر
الواحد فيها حجة بدون شرائط الشهادة بخلاف الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام والشراب وحرمته
فانه من الفصل الاول لان ثبوت الملك ليس من ضرورة ثبوت الحل فيه لان الطعام والشراب يجوز ان يبقى على ملكه
مع انه حرام عليه بسبب انه اختلطه نجاسة واذا كانت حرمة الاكل او الشرب لا تتضمن زوال الملك يكون خبرا
بمجرد الحرمة والحرمة حق الله تعالى فيقبل خبر الواحد فيها والتزكية من هذا الفصل عند محمد حتى شرط العدد فيها لانه
يتعلق بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه وعندهما من الفصل الاول فلا يعتبر فيها العدد ولفظة
الشهادة لان الثابت بها نفس الحجة وجواز القضاء وذا حق الشرع وقد جعلها فخر الاسلام من الفصل الثالث عندهما

الفصل الثالث في حقوق العباد التي ليس فيها الزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات
والرسالات في الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل صبيا
كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبر صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له فوقع
في قلبه انه صادق يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره فان رسول الله عليه السلام كان يقبل الهدية
من البر وغيره وكذا الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق والناس
يشترون من الكل ويعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك ولان الضرورة ماسة الى قبول خبر كل مميز فان الانسان
قلما يجد المستجمع بشرائط الشهادة ليبعثه الى غلامه او وكيله ولا دليل مع السامع غير هذا الخبر فسقط
اعتبارها للضرورة بخلاف خبر النبي عليه السلام فانه لا ضرورة الى قبول خبر الفاسق ثمة لان في العدول من الرواة
كثرة وحكم الله تعالى في تلك الحادثة يمكن ان يعرف بدليل اخر وهو القياس الصحيح ولان هذا الخبر غير ملزم لان
العبد او الوكيل يباح له التصرف من غير ان يلزمه ذلك فاشتراط العدالة ليترجح جانب الصدق في الخبر فيصلح ملزما
وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطناها في امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته لانها من حقوق الله تعالى وفيها نوع
الزام دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات على ان الحال حال المسالمة فيما لا الزام فيه واشتراط العدد ولفظة
الشهادة باعتبار المنازعة للحاجة الى الالزام فسقط اعتبار ذلك عند المسالمة ولهذا قلنا اذا قال كان هذا
العبد لفلان غصبا فاخذته منه لم يجز للسامع ان يعتمد على خبره ولا ان يشتريه منه لانه يشير الى المنازعة في خبره
اذ الاخذ سبب الضمان كالغصب قال عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد ولو قال تاب من غصبه فرده علي
جاز ان يعتمد على خبره ويشتريه منه اذا وقع في قلبه انه صادق لانه يشير الى المسالمة اذ الرد بعد التوبة ليس بسبب
الضمان ولو تزوج امراة فاخبر مخبر بانها حرمت عليه بعارض رضاع او غيره يجوز له ان يعتمد على خبره ويتزوج اختها
ولو اخبر بانها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل خبره لانه لا منازعة في الحرمة الطارئة فانهما اتفقا على صحة النكاح

لكن المخبر يخبر بفساد اعترض عليه بعد صحة والاقدام على النكاح لا يكون انكارا لما يعترض في المستقبل
وفي المقارنة للعقد يتحقق المنازعة اذ الاقدام على مباشرة العقد دليل صحته وانكار فساده وكذا المراة
اذا اخبرت بان زوجها طلقها وهو غائب او مات عنها يجوز لها ان تعتمد على خبر المخبر وتتزوج بعد
انقضاء العدة لان هذا الخبر وان كان ملزما لان نكاح الغير لا يلزم عليها والقاطع طارئ فكان موضع
المسالمة بخلاف ما اذا اخبرت بان العقد كان باطلا بان كان الزوج مرتدا او اخاها رضاعا لانه
اخبر بفساد مقارن والاقدام على العقد يدل على صحته وانكار فساده فيتحقق المنازعة **الفصل الرابع**
في حقوق العباد التي فيها الزام من وجه دون وجه مثل عزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة
والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا ممن عليه
الابلاغ وهو المولى او الموكل لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره فصار كانه حضر واذا اخبر فضولي من
عند نفسه مبتديا فعند ابي حنيفة يشترط احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة وعند ابي يوسف ومحمد شطري صح
رحمهما الله الفصل الرابع والثالث سواء ويقبل خبر كل مميز عدلا كان او فاسقا وعلى هذا الخلاف البكر
اذا اخبرت بان وليها زوجها فسكتت والشفيع اذا اخبر ببيع الدار فسكت عن طلب الشفعة والمولى اذا اخبر
بان عبده جنى فاعتقه فهما اعتبرا الحجر والعزل بالاطلاق فان ذا الكل من باب المعاملات وخبر الواحد فيها مقبول
عدلا كان او فاسقا ولزوم الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر بالتزامه طاعة الله تعالى وطاعة رسوله لا باخبار
المخبر فلا يكون من حقوق الله وقال شمس الائمة السرخسي قال مشايخنا هو على الخلاف والاصح عندي انه يقبل
فيه خبر الفاسق عند الكل حتى يلزمه قضاء ما فاته من الصوم والصلوة بعد اخبار الفاسق لان هذا المخبر نائب
عن رسول الله عليه السلام مأمور من جهته بالتبليغ كما قال الا فليبلغ الشاهد الغائب فهو بمنزلة رسول
المالك الى عبده ولانه يحتاج الى التبليغ لانه يسقط عن نفسه ما لزمه من الامر بالمعروف بخلاف غيره من الصور لانه
لا يحتاج الى التبليغ ولانه من وجه يشبه الالزام لانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبر بالحجر او العزل ويلزمها
النكاح اذا سكتت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكت بعد العلم والدية اذا اعتق بعد العلم بالجناية
والشرائع اذا اخبر بوجوبها ومن وجه يشبه سائر المعاملات لانه خبر عن تصرف المالك بحكم ملكه فان له الاطلاق
والحجر والعزل فشرطنا فيه العدد او العدالة توفيرا على الشبهين حظهما حتى لو اخبر فاسق بعزل الوكيل لا ينعزل
وتصرفه بعده صحيح بخلاف المخبر اذا كان رسولا فان قوله وحده يقبل وان كان فاسقا لان الموكل او الآذن قد
يبدو له في العزل او الحجر وقد لا يجد عدلا او اثنين فلو لم يقبل رسالة الفاسق لضاق الامر على الناس ولما امكن ذا الحق
تدارك حقه وهذا المعنى لا يتأتى في الفضولي لانه يخبر من عند نفسه وما له حق يفوته اذا كذب فان اخبر اثنان فاسقان
يقبل لوجود احد الشرطين وقيل لا لان خبر الفاسقين لا يصلح للالزام كخبر الفاسق الواحد وهذا لان التثبت وجب
في نبأ الفاسق بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما ولفظ الكتاب في المثنى مشتبه فانه قال حتى يخبر رجل واحد عدل
او رجلان ولم يشترط العدالة فيهما نصا فقيل لا يشترط العدالة فيهما عملا بالاطلاق وقيل معناه رجلان عدلان
وانما لم ينص على العدالة باعتبار العطف بطريق الاكتفاء والعدل مصدر في الاصل فيوصف به الواحد والتثنية والجمع

الا يرى الى قوله تعالى فاتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين لان الرسول يكون بمعنى المرسل كقوله تعالى
انا رسولا ربك وبمعنى الرسالة كقوله لقد كذب الفاسقون ما فهت عندهم بسر ولا ارسلتهم برسول ويحتمل ان يشترط
ساير شرائط الشهادة من الذكورة والعدالة والحرية والعقل والبلوغ عند ابى حنيفة الا العدد او العدد مع ساير
الشرائط غير العدالة فلا يقبل خبر الصبى او المراة لانه ليس برجل والعبد لانه ليس من اهل الالزام وهو الزام من
وجه لانه يلزمه حكم ما يلزمه فيه الصحة وهو لزوم العقد فانه اذا كان وكيلا بالشراء فان العقد يقع لنفسه لو عزل
ويلزمه الصحة او فساد العمل بان كان وكيلا بالبيع اذا كان محجورا فان عقده ينفسخ لو عزل او حجر فان قلت
فما الفايدة فى زيادة العدد مع قيام الفسق قلت فايدته توكيد الحجة فللعدد تاثير فى التوكيد الا يرى انه
اذا اختلف المزكون فى جرح الشاهد وتعديله من جانب رجلان ومن جانب رجل يقبل قول الرجلين اولى وللخصم الذى
يكون الخبر فيه حجة اما ان يخلص حقا لله تعالى وهو اما ان يسقط بالشبهات اولا واما ان لا يخلص حقا لله تعالى
بل يكون من حقوق العباد وذا اما ان يكون فيه الزام محض اولا وذا اما ان لا يكون فيه الزام اصلا او يكون فيه الزام
من وجه دون وجه والرابعة بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام
لانه ثبت بالدلايل القاطعة عصمتهم عن الكذب وحكمه اعتقاد الحقية فيه والايتمار به قال الله تعالى وما اتيكم الرسول
فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فان قيل كيف يحتج بهذه الاية فى وجوب الايتمار بامره والايتاء الاعطاء والمراد وما
اعطاكم رسول الله من هذه الغنيمة فخذوه قلنا لما امرنا باخذ ما يعطيه وان كان فى اخذ المعروف خيار فلان يلزمنا الامر
بامره والاتباع له اولى وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام ايات الحدث فيه ودعوى الكفار الهية الاصنام
مع علمنا انها جمادات محدثات ودعوى زرادشت ومانى ومسيلمة وغيرهم النبوة لعدم ايات التصديق من المعجزات
والنبوة لا تثبت الا بمعجزة يمتاز بها الصادق من الكاذب وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان او
بما فوقه بحسب الامكان وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فانه حين يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله فهما يمنعانه
عن الكذب ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان فى الاحتمال كيف وقد
قال الله تعالى فتبينوا وقسم ترجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرايط الرواية فان جانب صدقه ترجح
بظهور غلبة عقله ودينه على هواه باجتنابه عما يوجب الفسق كما ترجح جانب الكذب اذا شهد الفاسق ورد القاضى
شهادته فانه ترجح جانب الكذب بقضايه وحكمه العمل به لا عن اعتقاد الحقية والمقصود ههنا هذا النوع ولهذا النوع
اطراف ثلثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فلنجعلها ثلثة فصول **الفصل الاول** فى طرف السماع وذلك
اما ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع بان تقرا على المحدث او يقرا عليك او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب
ويذكر فيه حدثنى فلان عن فلان الى اخره ثم يقول اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى فهذا من الغايب كالخطاب
وكذلك الرسالة على هذا الوجه فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة او يكون رخصة وهو الذى لا اسماع فيه كالاجازة والمناولة
والمجازة ان كان عالما به نحو الاجازة والا فلا اعلم ان طرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون من جنس
الاسماع وهو اربعة اوجه وجهان فى غاية العزيمة واحدهما احق من الاخر ووجهان بينهما شبهة الرخصة اما الاولان فقراءة
المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع وقراتك على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم استفهامك اياه بقولك اهو كما قرات

عليك فيقول نعم قال عامة اهل الحديث الوجه الاول احق لانه طريقة الرسول عليه السلام وهو ابعد من الخطا والسهو
وهو المطلق من الحديث والمشافهة فانه اذا قال حدثنى فلان بكذا يفهم انه سمع منه وقال ابو حنيفة قراتك على المحدث
عليك وانما كان ذلك احق لرسول الله عليه السلام لكونه مامونا عن السهو والغلط فان قلت اليس انه عليه السلام
سها فى صلوته قلت المراد به انه لا يقر على السهو والغلط ولانه كان يذكرا اى يحدث ما يذكر حفظا وكان لا يكتب
ولا يقرا المكتوب ايضا وكلهم منا غير يقر على السهو والغلط ويخبر عن كتاب لا عن حفظ حتى اذا كانت الرواية عن
حفظ كان ذلك الوجه احق كما قالوا وهما فى المشافهة سواء لان اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين بيان
ان تقرا عليه فتستفهم منه فيقول نعم الا يرى انه لا فرق بين ان يقرا من عليه الحق ذكر اقرار عليك وبين ان تقرا عليه
ثم تستفهم بقولك هل تقر بجميع ما قراته عليك فيقول نعم ولهذا يجوز اداء الشهادة بكل واحد من الطريقين فانه
لا فرق بين ان يقول الشاهد اشهد ان لفلان على فلان كذا وبين ان يقول له القاضى اتشهد ان لفلان على فلان كذا فيقول
الشاهد نعم وباب الشهادة اضيق من باب الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية والبصر واللفظ الخاص وهذا لان
نعم كلمة وضعت للاعادة اختصارا والمختصر مثل المطول فصار كانه اعاد فى الجواب كله وما قلنا احوط لان رعاية
الطالب اشد من رعاية المحدث عادة وطبيعة فانت على قراتك اشد اعتمادا منك على قراته عليك فلا يؤمن من الخطا
اذا قرا المحدث لقلة رعايته ويؤمن منه اذا قرات لشدة رعايتك فان قلت اذا قرات عليه يتوهم ان يسهو المحدث
عن بعض ما يسمع ولا يتوهم اذا قرا المحدث لشدة رعاية الطالب فى ضبط ما يسمع منه قلت نعم ولكن السهو عن
سماع البعض اهون من ترك شئ من المتن واما الوجهان الاخران فالكتاب والرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب من
العنوان والتوقيع ويذكر فيه حدثنى فلان عن فلان الى ان قال عن النبى عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا
بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد واما الرسالة فان يرسل اليه رسوله بان فلانا اخبرنى الى اخره
فاذا ثبت عنده انه كتاب فلان او رسالة فلان حلت له الرواية لان الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنى والرسول
كالكتاب بل اقوى لان الرسول ينقل كلام المرسل وهو ينطق والكتاب لا ينطق الا يرى ان النبى عليه السلام كان مامورا
بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وبلغهم مرة بالخطاب وطورا بالكتاب واخرى بالرسالة وكتاب الله تعالى اصل الدين
وقد وصل الينا بالكتاب وذلك بعد ان يثبت الكتاب بالحجة اى بالبينة بان هذا كتاب فلان المحدث الكاتب كما يثبت
بالحجة كتاب القاضى الى القاضى وبعد ان يثبت الرسالة بالحجة اى يثبت بالبينة بان هذا رسول فلان المحدث المرسل
ارسله بلسانه هذا الحديث اليك كما ثبتت رسالة الرسل عليهم السلام الى الخلق بالمعجزات الظاهرة والايات الباهرة
والمختار فى الوجهين الاولين ان يقول السامع حدثنى فلان لان ذلك يستعمل فى المشافهة وفى الوجهين الاخرين ان يقول
اخبرنى لان الاخبار سواء الاعلام والحاصل بالكتاب والرسالة الاعلام واما التحديث فيختص بالمشافهة ولا مشافهة
ولكنه اخبر بالكتاب والرسالة ولهذا قال فى الزيادات ان كلمت فلانا بكذا او حدثته به انه يقع على المكالمة مشافهة
ولا يحنث بالكتاب والرسالة ولو حلف لا يخبر بكذا فكتب او ارسل يحنث كما لو تكلم به الا يرى ان الله تعالى اكرمنا
بكتابه ورسوله ونحن نقول اخبرنا الله تعالى بما انزل من كتاب ورسول وانبانا ونبانا ولا يجوز لاحد ان يقول حدثنى الله
تعالى ولا كلمنى الله تعالى انما ذلك خاص لموسى عليه السلام كما قال تعالى وكلم الله موسى تكليما واما الرخصة فلا اسماع فيه

وهو الاجازة بان يقول اخبرني فلان بن فلان عن فلان بما في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي عني والمناولة بان يقول
اخبرني فلان عن فلان بما في هذا الكتاب فناولتك هذا الكتاب لتروي عني او تناول الكتاب ويقول له خذ هذا الكتاب
وحدث عني بما فيه من الاحاديث باسانيدها فالمناولة لتاكيد الاجازة فيستوي الحكم فيها اذا وجدا جميعا او وجدت
الاجازة وحدها وكل ذلك على وجهين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا له فان كان عالما به وقد فهم ما فيه
وقال له المجيز فلان حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسانيد هذه فانا احدثك به منه او اجزت لك الحديث
به كان صحيحا اذا كان المستجيز مامونا بالضبط والفهم لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على
جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق وقال اجزت لك ان تشهد على جميع ما في الكتاب كان صحيحا فكذا رواية
الخبر ثم الاحوط للمجاز له ان يقول عند الرواية اجاز لي فلان ويجوز ان يقول اخبرني فلان ولا يجوز ان يقول حدثني
فان ذلك مختص بالسماع ولم يوجد وذكر فخر الاسلام وغيره ويجوز ان يقول حدثني لان الاجازة كالخطاب من المخبر
في حقه واذا لم يعلم ما فيه لا يصح الاجازة وقال بعض مشايخنا هذا على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واما على
قول ابي يوسف رحمه الله فتصح اذا امن عن الزيادة والنقصان قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب
الرسالة من المحدث الى من يستجيز منه فان علم الشاهدين بما في الكتاب شرط عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وليس
بشرط عند ابي يوسف رحمه الله لصحة اداء الشهادة قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله والاصح عندي ان هذه
الاجازة لا تصح عندهم لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فالكتب تشتمل على الاسرار عادة ولا يريد
الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار ولهذا لم يجوز في الصكوك وهذا لان
السنة اصل الدين وامرها عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة من غير علم رفع الابتلاء وحسم لباب المجاهدة
اذ في التعلم ابتلاء ومجاهدة وحتى ساغ له الرواية من غير فهم يتوانى في التحصيل وفتح لباب البدعة لان منع الطلبة
لم يكن في السلف الا ترى انه لو قرا عليه الحديث فلم يفهم لم يجز له ان يروي لانه لا يدري ان ما يرويه مسموع او لا فهنا
اولى وانما ذلك نظير اسماع الصبي الذي لا يميز ولا يفهم وذا نوع تبرك استحسنه الناس فاما ان يثبت بمثله نقل
الدين فلا وكذلك من حضر مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب اخر غير ما يقرا القارئ او اشتغل بكتابة شيء اخر
ويعرض عنه بلهو ولعب او يغفل عنه بنوم وكسل فان سماعه لا يكون صحيحا مطلقا للرواية الا ان ما لا يمكن التحرز
عنه من السهو والغفلة فهو عفو وصاحبه معذور فاما اذا قال المحدث اجزت لك ان تروي عني مسموعاتي فهو غير صحيح
كما لو قال لاخر اشهد علي بكل صك تجد فيه اقراري فقد اجزت لك ذلك فان ذلك باطل وجوز بعض المتاخرين رخصة
لضرورة المستعجل واما الكتب المصنفة المشهورة فلا باس لمن نظر فيها وفهم شيئا منها وكان متقنا في ذلك ان يقول
قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني واستبعد بعض المحدثين وهو بعيد

الفصل الثاني في طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فانه
نظر فيه وتذكر يكون حجة والا فلا عند ابي حنيفة رحمه الله اعلم ان طرف الحفظ نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ
المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهذا مذهب ابي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادات ولهذا
قلت روايته وهو طريق رسول الله عليه السلام فيما بينه للناس والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر به

ما كان مسموعا له فهو حجة ويحل له ان يروي سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول لان المقصود تمام السماع
فاذا تذكر انه مسموع صار كانه حفظه من وقت السماع الى وقت التبليغ ولانه اذا تفكر فتذكر حل له ان يروي
فكذا اذا نظر في الكتاب وتذكر وهذا لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن لانه جبل عليه الانسان فلا يمكن
اشتراط عدم النسيان وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى اي
سنجعلك قاريا على انه قد استثنى الا ما شاء الله فروي انه كان يقرا فاسقط اية في قراءته في الصلوة فحسب
ابي انها نسخت فسال فقال نسيتها وقيل الا ما شاء الله تعالى ان ينساه فينسخ واذا لم يمكن الاحتراز عن النسيان
وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان صار كان الرواية
عن حفظ وان لم يتذكر عند النظر فعند ابي حنيفة رحمه الله لا يحل له الرواية لان الخط وضع للتذكر فالكتاب
للقلب بمنزلة المراة للعين ولا عبرة للمراة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به
علما وانما يكون ذلك في ثلثة فصول فيما يجد القاضي في خريطته سجله مكتوبا بخطه من غير ان يتذكر الحادثة وفي
رواية الحديث وفي الصك بان يرى الشاهد خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة فابو حنيفة رحمه الله اخذ في الفصول
الثلثة بما هو العزيمة وقال لا يجوز له ان يعتمد الكتاب ما لم يتذكر لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا
يكون الا بعلم والخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط بلا تذكر وعن ابي يوسف ان في السجل ورواية
الحديث يجوز له ان يعتمد على الخط وان لم يتذكر ولا يجوز ذلك في الصك وعن محمد رحمه الله انه يعمل بالخط في الفصول
كلها وما ذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس ثم هذه الرخصة انواع ما يكون بخطه او بخط رجل معروف ثقة
موقع بتوقيعه او بخط رجل معروف غير ثقة او غير موقع او بخط مجهول اما ابو يوسف رحمه الله فقد عمل به
في السجل اذا كان في يده للامن عن التزوير والتبديل بالزيادة والنقصان وان لم يكن السجل في يد القاضي
فلا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب لما يبتنى عليه من المظالم والخصومات وعمل به في الحديث اذا كان
في يده او في يد امين لان التبديل فيه متعارف فكان المحفوظ بيد الامين كالمحفوظ بيده واما في الصك فلا
يحل العمل به لانه يكون في يد الخصم فلا يقع الامن فيه عن التغيير والتزوير حتى اذا كان في يد الشاهد كان الجواب
فيه مثل الجواب في السجل وكذلك قول محمد رحمه الله الا في الصك فانه جوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب
خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس واما اذا وجد حديثا بخط ابيه وهو معلوم عنده
او بخط رجل معروف موثوق به فانه يجوز له ان يقول وجدت بخط ابي او بخط فلان ولا يزيد على ذلك واما اذا كان
الخط مجهولا فان كان مفردا فذلك باطل وان كان مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة
بان ذكر اسمه واسم ابيه وجده فهو كالمعروف **الفصل الثالث** في طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه
الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر
في وجوه اللغة وان كان ظاهرا يحتمل غيره فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد وما كان من جوامع الكلم او المشكل
او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اعلم ان في طرف الاداء عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يتمسك باللفظ
المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه فهذا

جائز عند عامة العلماء منهم الحسن والشعبي والنخعي والشافعي وقال بعض اهل الحديث لا يجوز
نقله بالمعنى وهو قول ابن سيرين وقيل هو اختيار الرازي من اصحابنا وثعلب من ائمة اللغة لقوله
عليه السلام نضر الله وجه امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه
ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فالنبي عليه السلام رغب في مراعاة اللفظ المسموع لقوله الاداء
كما سمع وهو اداء اللفظ المسموع ونبه على هذا المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة معاني الالفاظ و
الفقه الذي يدور عليه امر الشرع فيحتمل ان ينقل الراوي الى من هو افقه منه فيستنبط منه معنى زايدا
واذا صار الاصل هذا ثبت الحجر عاما وان كان من الالفاظ ما لا يتفاوت الناس في معرفة معناه ولانه
عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام انا افصح العرب
والعجم ففي التبديل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان فكان الاحتياط الكف عنه وحجة العامة
قوله عليه السلام اذا اصبتم المعنى فلا باس واتفاق الصحابة على قولهم امرنا رسول الله عليه السلام بكذا
ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي عليه السلام من الامر والنهي وقد اشتهر عن ابن مسعود
رضي الله عنه وغيره قال رسول الله عليه السلام كذا او نحوا منه او قريبا منه او كلاما هذا معناه ولان نظم
الحديث غير معجز والمطلوب منه الحكم الذي يتعلق بمعناه دون نظمه وذلك المعنى لا يختلف باختلاف اللفظ بخلاف
القران حيث يعتبر نظمه ومعناه لانه يتعلق بنظمه معنى مقصود وهو الاعجاز فهو يتعلق بالنظم والمعنى فلا يجوز تبديل
نظمه واما الحديث فان من ادى تمام معنى كلام الرجل يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف اللفظ كما في الترجمان فانه
لغة المترجم غير لغة المترجم عنه ويقال ادى كما سمع على ان فيه دليله ان محافظة اللفظ المسموع منه مندوب اليه
ونحن نقول ان مراعاة لفظه اولى ونجوز النقل بالمعنى في بعض الاخبار كما سنفصل وفيه جواب عن جوامع الكلم و
الحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يحتمل الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى لمن كان عالما بوجوه
اللغة رخصة لانه لما لم يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى
الا ترى انه ثبت في كتاب الله تعالى نوع رخصة مع ان نظمه معجز ببركة دعوة النبي عليه السلام كما ورد في حديث اتاني
ارسل الي ان اقرا القران على حرف فرددت عليه ان هون على امتي فرد الي الثانية اقراه على حرف فرددت ان هون على
امتي فرد الي الثالثة اقراه على سبعة احرف الا ان تلك الرخصة اسقاط اي تعين قراءة القران على حرف سقط اصله
كما سقط شطر الصلاة بالسفر وسقط حرمة الخمر بالضرورة وهذا لان العزيمة ان تقرا القران بلغة قريش لا بلغات
اخر من القبائل ثم بدعوة النبي عليه السلام سقطت هذه العزيمة وصارت القراءة على سبعة احرف عزيمة كما صارت الركعتان
في السفر اصله ولم يبق الاربع في السفر شرعا وهذه رخصة تخفيف اي نقل الحديث بالمعنى رخصة تيسير مع بقاء
العزيمة وهو رعاية لفظ النبي عليه السلام كاكل مال الغير عند المخمصة وفطر المسافر ونحوهما وظاهر معلوم المعنى لكنه
يحتمل غير ما ظهر من معناه كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على
ما هو المراد به فيقع الامن عن الخلل بمعناه اذا نقله بعبارة اخرى وغير الفقيه المجتهد ربما ينقله بلفظ لا يحتمل ما احتمله
لفظ النبي عليه السلام من الخصوص او المجاز ولعل المراد هو المحتمل فيفوت تلك الفائدة وربما ينقله بلفظ اعم من اللفظ

المنقول فيوجب ما يوجبه الاول فيخل بمعناه فيلزمه محافظة اللفظ ومشكل او مشترك فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا
لان المراد بهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره لانه يصدر عن رايه فيكون كالقياس فلا يكون
حجة على غيره ومجمل او متشابه فلا يتصور نقله بالمعنى لانه لا يوقف على معناه فكيف ينقل بالمعنى من لم يقف على
المعنى وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معاني جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله
العجماء جبار ونحو ذلك فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذي بيناه في الظاهر والاصح انه لا يجوز
نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع بمعان تقصر عنها عقولنا وكل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون
مؤديا الى غيره ما سمعه منه بيقين وليس في وسعه نقل معناه بعبارته لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بها لانه
عليه السلام قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بذلك **فصل في الطعن** الذي يلحق الحديث والمروي عنه
اذا انكر الرواية او عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به وان كان قبل الرواية او لم يعرف
تاريخه لم يكن جرحا وتعيين بعض محتملاته لا يمنع العمل به والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه اعلم ان الطعن
الذي يلحق الحديث نوعان نوع يلحقه من قبل روايه ونوع يلحقه من غير روايه والاول على اربعة اوجه احدها ان
انكره صريحا وثانيها ان يعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او لم يعرف تاريخه وثالثها ان يعين بعض ما احتمله الحديث
تاويلا او تخصيصا ورابعها ان يمتنع عن العمل بالحديث اما اذا انكر المروي عنه نفيا وهو الوجه الاول فقد اختلف
فيه اهل الحديث قال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم يسقط العمل به وهذا اشبه بالصواب وقيل عند ابي
يوسف رحمه الله يسقط الاحتجاج به وعند محمد رحمه الله لا يسقط استدلالا بما لو ادعى رجل عند قاض انه قضى له
بحق على هذا الخصم ولم يذكر القاضي قضاءه وانكر فعند ابي يوسف لا يقبل القاضي هذه البينة ولا ينفذ قضاءه
وعند محمد رحمه الله يقبلها وينفذ قضاءه فدل اختلافهما في قضاء ينكره القاضي على اختلافهما في حديث ينكره الراوي
واما القايلون فاحتجوا بما روي ان النبي عليه السلام صلى صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد
فاتكا عليها كانه غضبان ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع خده الايمن على ظهر كفه اليسرى
وفي القوم ابو بكر وعمر فهاباه ان يكلماه وفي القوم رجل في يده طول يقال له ذو اليدين فقال يا رسول الله اقصرت
الصلوة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال اصدق ذو اليدين قالوا نعم
فتقدم وصلى ما ترك وفي رواية فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى
ركعتين فقبل شهادتهما على نفسه وهو منكر ولان كل واحد منهما يحتمل الصدق لاحتمال ان المروي عنه رواه
ثم نسيه لان النسيان غالب على الانسان فقد يحفظ الانسان شيئا ويرويه لغيره ثم ينساه والراوي فقيه فاذا
علم انه رواه حل له الرواية لانه لا يشك في سماعه عنه والمروي عنه اذا نسيه ولم يتذكر يجوز ان ينكر بناء على ذلك النسيان
الا ترى ان زوج المعتدة اذا قال اخبرتني ان عدتها قد انقضت يجوز له التزوج باختها واربع سواها وان كانت
المراة تكذبه عندنا خلافا لزفر والشافعي بخلاف الشهادة على الشهادة فان شاهد الاصل اذا انكره لم يكن للقاضي
ان يقضي بشهادته لانها لا تصح الا بتحميل الاصول فانه لو قال اشهد عن فلان لا تقبل ما لم يقل اشهدني
على شهادته وامرني بالاداء فانا اشهد على شهادته وبانكار الاصل لم يثبت التحميل للتعارض بين الخبرين وهنا

الراوي انما يروي الحديث باعتبار سماع صحيح لمن المروي عنه ولا يبطل ذلك بانكاره بناء على نسيانه واما
الرادون فاحتجوا بحديث عمار حين قال لعمر رضي الله عنهما اما تذكر يا امير المومنين اذ كنا في ابل فاجنبت
فتمعكت في التراب ثم سالت رسول الله عليه السلام عن ذلك فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكر عمر فلم يقبل
روايته مع عدالة عمار وفضله وكان لا يرى التيمم للجنب ولان خبر الواحد يرد بتكذيب العادة كما يرد بتكذيب الراوي
وعليه مدار الاول وهذا لان الخبر انما يصير حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام فبانكار الراوي الاصل
قد انقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فسقطت روايته او يصير متناقضا بانكاره ولا يثبت روايته
مع التناقض وبدون روايته لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة ولان خبر الواحد في اثبات
الرواية ليس باولى من خبر المروي عنه في انكار الرواية اذ كل واحد منهما عدل وكما يتوهم نسيان راوي الاصل يتوهم
غلط راوي الفرع بان سمع الحديث من غيره فنسي فظن انه سمع منه فيقع التعارض بين التوهمين ولا يثبت الاتصال
من جهته ولا من جهة غيره لانه مجهول وبالمجهول لا يثبت الاتصال وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام
تذكر ذلك عند خبرهما فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله لانه عليه السلام كان معصوما من القرار على الخطا
ومثال الحديث الذي انكره المروي عنه ما روى ربيعة عن سهيل عن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام
قضى بشاهد ويمين فقيل لسهيل ان ربيعة يروي عنك هذا الحديث ولم يذكر وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة
عني وقد عمل الشافعي رحمه الله بهذا الحديث مع انكار الراوي ولم نعمل به وما روى سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة
عن عايشة ان النبي عليه السلام قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل وان ابن جريج
سال الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به ابو حنيفة وابو يوسف لانكار الراوي وعمل به محمد والشافعي مع انكار
الراوي وقد انكر ابو يوسف مسايل على محمد رواها عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يذكر وثبت
محمد على ما رواه عن ابي يوسف بعد انكار ابي يوسف واما عمل الراوي بخلاف الخبر وهو الوجه الثاني فان كان قبل الرواية
فلا يقدح في الخبر ويحمل على انه كان ذلك مذهبه قبل ان يسمع الخبر فلما بلغه الخبر تركه وكذا اذا لم يعلم التاريخ يحمل
على انه كان ذلك قبل ان يبلغه الحديث حملا لحاله على الصلاح ما امكن واما اذا عمل بخلاف ما روى بعد الرواية فاما هو
خلاف بيقين فيسقط العمل به لانه لا يخلو اما ان فعل ذلك لانه عرف نسخه او لانه نسيه او غفل عنه او فعله عمدا
فان عرف نسخه او لانه نسيه فلا يجوز العمل به لان العمل بالمنسوخ حرام وكذا النسي والغفلة لان رواية المغفل
او الناسي ساقطة وكذا ان فعله عمدا لانه يصير به فاسقا ورواية الفاسق مردودة وذلك مثل حديث عايشة
رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل ثم انها
زوجت ابنة اخيها عبد الرحمن ابن ابي بكر بغير اذنه فعملها بخلاف الحديث بين النسخ وهذا لانه اذا انكحت بنت اخيها فقد
جوزت نكاح المراة نفسها لعدم القايل بالفصل لان من ابطل نكاحها ابطل انكاحها ومن ملك الانكاح ملك النكاح
بالطريق الاولى ومثل حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا
فانه قد صح في فتواه انه يطهر بالغسل ثلثا فحملناه على انه عرف انتساخه او علم ان مراد النبي عليه السلام الندب
فيما وراء الثلث واما اذا عمل ببعض ما احتمله الحديث وهو الوجه الثالث فانه لا يمنع العمل بظاهره لانه انما فعل ذلك

بتاويل

بتاويل وتاويله لا يكون حجة على غيره اذ الحجة هو الحديث وتاويله لا يغير ظاهر الحديث فيبقى معمولا به على ظاهره
وذلك مثل حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا والحديث يحتمل تفرق الابدان
والتفرق بالاقوال بان يوجب احد المتبايعين البيع ثم افترقا قبل قبول الاخر لانه يقال تفرقت كلمتهم
وحمله ابن عمر على التفرق بالابدان ولم نعمل بتاويله لان الحديث في احتمال كل واحد منهما كالمشترك
والاشتراك لغة لا يسقط بتاويله وكذلك قال الشافعي في حديث ابن عباس ان النبي عليه السلام قال من
بدل دينه فاقتلوه وقد ظهر من فتوى ابن عباس ان المرتدة لا تقتل وهذا تخصيص لحق الحديث من الراوي وذلك
بمنزلة التاويل فلا اترك عموم الحديث بتخصيصه بل اخذ بظاهر الحديث واوجب القتل على المرتدة واما الوجه
الرابع وهو الامتناع عن العمل بالحديث فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج الحديث به من ان يكون حجة
لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام وذلك مثل حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام
كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين
فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك ابن عمر رضي الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع دليل
على انه عرف انتساخه وعمل الصحابي بخلافه انما يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم والطعن
المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب
حتى لا يقبل الطعن بالتدليس والتلبيس والارسال وركض الدابة والمزاح وحداثة السن وعدم الاعتياد
بالرواية والاستكثار من مسايل الفقه اعلم ان النوع الثاني وهو الطعن الذي يلحق الحديث من غير راويه على وجهين
احدهما ان يكون من الصحابة وهو على ضربين احدهما ان لا يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن كما روي ان
النبي عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد صح ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم وارتد
فحلف ان لا ينفي احدا بعد ذلك ولو كان النفي حدا لما جاز له الحلف وان ارتد كما لو جلد زانيا فارتد وقال علي رضي
الله عنه كفى بالنفي فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى الحد على الشهرة
وعمر وعلي رضي الله عنهما من ائمة الهدى فيبعد ان يخفى الحديث عليهما وقد تلقينا الدين منهم فدل فتواهم بخلاف
الخبر على انه منسوخ وكذلك روي ان عمر رضي الله عنه حين فتح سواد العراق من بها على اهلها ولم يقسمها بين الغانمين
مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله عليه السلام خيبر بين الصحابة حين افتتحها فاستدللنا على انه علم
ان ذلك لم يكن حتما من رسول الله عليه السلام على وجه لا يجوز غيره في الغنايم وقال عمر رضي الله عنه متعتان كانتا
على عهد رسول الله عليه السلام وانا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فنحمل هذا على علمه بالانتساخ
ولهذا قال ابن سيرين في متعة النساء هم شهدوها وهم نهوا عنها وليس في رايهم ما يرغب عنه ولا في نصيحتهم ما
يوجب التهمة فان قيل فابن مسعود رضي الله عنه كان يرى التطبيق في الركوع سنة وضرب الايدي بالركب مشهور
ولم يعمل بالاخذ بالركب ولم يوجب جهالته قلنا لانه لم ينكر الاخذ بالركب لكنه يحمله على الرخصة لان فيه يسرا وراى
التطبيق عزيمة لان فيه مشقة اذ تاويله ان يضع باطن كفه على باطن كفه الاخرى ويرسلهما بين الفخذين في الركوع
وكانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا الا ان ذلك رخصة اسقاط عندنا اي الاخذ

بالركب رخصة سقط التطبيق فلم يبق التطبيق عزيمة كما في صلوة السفر وثانيهما ان يكون من جنس ما يحتمل
الخفاء عليه فخلافه لا يوجب جرحا فيه لاحتمال انه خالفه لانه لم يبلغه كما روى عن ابي موسى الاشعري انه كان لا يوجب
اعادة الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم يوجب ترك عمله بحديث الوضوء على من قهقه في صلوته جرحا فيه علمنا
به لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء عليه وكما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال لا يحج احد عن
احد فانه لا يمنع العمل بالحديث الوارد في الحجاج عن الشيخ الكبير بالجواز لانه يخفى عليه وسواء افتى برايه
ولو بلغه الحديث لرجع اليه فعلى من يبلغه الحديث بطريق صحيح ان ياخذ به والوجه الثاني ان يكون خلافه للحديث
وهو ضربان مبهم ومفسر بسبب الجرح والمفسر اما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا عليه والمتفق عليه اما ان يكون
ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان او بالتعصب والعداوة اما الطعن المبهم من ائمة الحديث فلا يكون جرحا عند
الفقهاء لان العدالة باعتبار ظاهر الاسلام ثابتة لكل مؤمن خصوصا في القرون الثلاثة فلا يترك العدالة
الظاهرة بالطعن المبهم الا يرى ان الشهادة اضيق من الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية ثم الطعن
المبهم من المدعى عليه ومن المزكي لا يكون جرحا ولا يمنع العمل بالشهادة فهنا اولى واذا فسر بما لا يصلح جرحا
لا يقبل مثل طعن البعض في ابي حنيفة رحمه الله انه دس ابنه ليأخذ كتب استاذه حماد وهذا ان صح فليس
بطعن بل هو دليل اتقانه لانه كان لا يستجيز الرواية الا عن حفظ ولا يأمن الحافظ الزلل وان جد حفظه فانما
فعل ذلك ليقابل ما حفظ بكتب استاذه لاقامة الدين وهذا امر مهم يجوز اخذ الكتاب لاجله لا لاجل التمول فهو
اعلى وافضل من ان ينسب اليه ذلك ومن ذلك طعنهم بالتدليس وذلك ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول
قال حدثني فلان وسموه عنعنة لان هذا يوهم شبهة الارسال بان يترك راويا بينهما اما اذا قال حدثنا
فلم يبق الوهم لان حدثنا يستعمل في المشافهة وحقيقة الارسال ليس بجرح على ما بينا فشبهته اولى وبالتلبيس
على من يكنى عن الراوي فلا يذكر اسمه ونسبه مثل رواية سفيان الثوري رضي الله عنه يقول حدثنا ابو سعيد
من غير بيان يعلم به انه ثقة او غير ثقة ومثل رواية محمد رحمه الله يقول اخبرنا الثقة من غير تفسير لانه لا باس
بالكناية على الراوي صيانة عن الطعن فيه وصيانة للطاعن من ان يبتلى بالطعن فيه على ان من يكون مطعونا
في بعض رواياته بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى ذلك نحو الكلبي وامثاله ولا يخفى حال سفيان الثوري
في الفقه والعدالة والورع وكذلك محمد بن الحسن وكيف يجعل ذلك طعنا وقوله بانه ثقة شهادة بعدالته
ووجه الكناية ان الرجل قد يطعن فيه بباطل وقد يروى عمن دونه في السن او قريبه او ممن اصحابه
وذلك صحيح عند الفقهاء وان طال سنه فيكنى عنه صيانة عن الطعن بالباطل وانما يصير هذا جرحا
اذا استفسر فلم يفسر وبالارسال لما بينا انه دليل تاكيد الخبر واتقان الراوي في السماع من غير واحد
وهذا طعن بسبب مجتهد فيه وبركض الدابة لان السباق بالخيل والاقدام مشروع ليتقوى به المرء
على الجهاد وبالمزاح فانه مباح شرعا اذا لم يتكلم بالباطل ولم يكن متخبطا مجازفا فقد روى انه
عليه السلام كان يمازح ولا يقول الا حقا وروى ان رجلا استحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني
حاملك على ولد ناقة فقال ما اصنع بولد الناقة فقال رسول الله عليه السلام وهل تلد الابل الا النوق

وعن انس ان النبي عليه السلام قال له يا ذا الاذنين وروى انه عليه السلام قال لا يدخل العجوز الجنة
فولت العجوز تبكي فقال اخبروها انها لا تدخلها وهي عجوز ان الله تعالى يقول انا انشاناهن سن
انشاء فجعلناهن ابكارا وروى ان عليا كرم الله وجهه كان به دعابة وبحداثة سن الراوي فان كثيرا من
الصحابة رضي الله عنهم كانوا يروون في حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم فعلم انه
لا يقدح اذا ثبت الاتقان عند التحمل في الصغر والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما مر من شرايط الراوي
ولهذا اخذنا بحديث عبد الله بن ثعلبة في صدقة الفطر وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد صغير
او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير ورجحنا على حديث ابي سعيد الخدري وهو قوله
كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام لانهما استويا في الاتصال وحديث عبد الله بن ثعلبة اثبت متنا من
حديث ابي سعيد لانه فيه الامر وهو محكم وما رواه يحتمل الزيادة تطوعا لانه ما قال امرنا رسول الله عليه
السلام باخراج الصاع بل قال كنا نخرج ورواية ابن عباس فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة
صاعا من تمر او من شعير او نصف صاع من قمح توافقه وبعدم الاعتياد بالرواية لان المعتبر هو الاتقان وربما
يكون الاتقان ممن لم يكن اعتاد الرواية اكثر من اتقان من اعتاد الرواية والصديق رضي الله عنه ما اعتاد
الرواية ولا يظن باحد انه يطعن في حديثه بهذا السبب وقبل النبي عليه السلام خبر الاعرابي برؤية
هلال رمضان ولم يكن اعتاد الرواية وبالاستكثار من فروع مسائل الفقه فان ذلك دليل حسن الضبط
وقوة الخاطر فلا يصلح طعنا وربما لا يعد ذلك من زيادة الشرع مثل طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن بانه سال
عبد الله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث سمعها فابى فقيل له في ذلك فقال لا يعجبني اخلاقه فان هذا ان
صح لم يصلح طعنا لان اخلاق الفقهاء لا توافق اخلاق الزهاد فهم اهل العزلة والفقهاء اهل قدوة وقد
يحسن في مقام العزلة ما يقبح في مقام القدوة وقد ينعكس الامر والدليل على عدم صحته ما روى عن ابن المبارك
انه قال لا يزال في هذه الامة من يحيي الله تعالى به دينهم ودنياهم فقيل له من بهذه الصفة في هذا الزمان
فقال محمد بن الحسن الكوفي واذا فسر بما يصلح جرحا فان كان الطاعن متهما بالتعصب والعداوة لا يوجب
الجرح مثل طعن الملحدين والمتهمين ببعض الاهواء المضلة في اهل السنة ومثل طعن بعض الشافعية على
بعض اصحابنا المتقدمين واما وجوه الطعن الموجب للجرح فكثيرة وربما ينتهي الى اربعين وجها وقد مر
بعضها فيما تقدم من عمل الراوي بخلافه وانكاره وامتناعه من العمل وغيره ومن طلبها في كتاب الجرح والتعديل
وقف عليها ان شاء الله تعالى **فصل في المعارضة** وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا فلا بد
من بيانه فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما في حكم متضادين وشرطها اتحاد المحل
والوقت مع تضاد الحكم وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة
او القياس اعلم ان الحجج الشرعية التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض
حقيقة لان ذلك من امارات العجز والله تعالى يتعالى من ان يوصف بالعجز وانما يقع التعارض فيما بيننا لجهلنا
بالناسخ من المنسوخ لجهلنا بالتاريخ حتى اذا علم التاريخ لا يقع التعارض بوجه ولكن الله صار ناسخا للسابق فيجاء

الى تفسير المعارضة والمناقضة فنقول المعارضة لغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض لي امر اي استقبلني فمنعني ومنه سميت الموانع عوارض وشريعة المقابلة بين الحجتين المتساويتين على سبيل الممانعة فهي تتعرض للحكم لا للدليل والمناقضة لغة ابطال احد الشيئين بالآخر وشريعة ابطال احدى الحجتين بالاخرى فركن المعارضة تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما يوجبه الاخرى لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وبالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة اذ الضعيف لا يقابل القوي وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم كالتحريم والتحليل والاثبات والنفي وهذا لان الضدين انما يستحيل ثبوتهما في محل واحد فاما في محلين فلا الا يرى ان النكاح يوجب الحل في محله كالاجنبية والحرمة في غيرها كالمحرم وكذلك اتحاد الوقت شرط لجواز ان يجتمع الضدان في محل واحد في وقتين كالحيوة والموت في شخص واحد في وقتين وكحرمة الخمر بعد حلها وحكمها بين آيتين المصير الى السنة وبين سنتين المصير الى اقوال الصحابة ثم الى القياس لان التعارض بين الحجتين متى ثبت تساقطا لامتناع العمل بهما لوجود التنافي بينهما وباحدهما عينا لعدم الاولوية فوجب المصير الى ما بعدهما من الحجج والحجة شرعت على هذا الترتيب وعند العجز يجب تقرير الاصول كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل فقد روي انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وروي انه قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالي الا الحميرات وعن ابن عمر انه نجس وعن ابن عباس انه طاهر ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وهذا لانه لا يمكن اعتبار العاب باللحم لان في العابه ضرورة بكون الانسان مخالطا به ولا بعرقه لان الضرورة في العرق اكثر فوجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض فقلنا ان سور الحمار طاهر كعرقه ولبنه ولم يزل به الحدث للتعارض لان الحدث كان ثابتا قبل استعماله فلا يزول باستعماله ووجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة قطعا وسمي مشكلا لهذا لا انه يغني به الجهل اي سمي مشكلا لانه دخل في اشكاله لانه من وجه شبه الماء المطلق لانه يجب استعماله ومن وجه يشبه ماء الورد لانه يجب عليه التيمم لا ان يغني به الجهل لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله وعدم نجاسته وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه دخل في اشكاله لانه يشبه الابن من وجه والبنت من وجه فوجب تقرير الاصول والزائد على نصيب البنت مثلا لم يكن ثابتا فلا يثبت عند التعارض وكذا في المفقود لانه تعارض دليل حيوته ومماته فجعل حيا في مال نفسه ميتا في مال غيره لان ما لم يكن لغيره ومال غيره لم يكن له فلا يثبت الانتقال بالشك واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اعلم انه اذا وقع التعارض بين القياسين فان امكن ترجيح احدهما على الآخر بنوع في احدهما يعمل بالراجح والا فيعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اذ ليس وراء القياس حجة يصار اليها فكان العمل باحد القياسين وهو يجه اطمان قلبه اليه بنور الفراسة وقد جاء في الحديث فراسة المومن لا تخطي واتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله تعالى اولى من العمل بلا دليل وهو الحال بخلاف وقوع التعارض بين النصين او الحديثين فانه لا يتخير في العمل بايهما شاء لانه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في حكم الحادثة فلا ضرورة الى التخيير في العمل بايهما شاء ومثاله المسافر اذا كان معه اناءان في احدهما ماء طاهر وفي الآخر ماء نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه لا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم يبق الضرورة الى

التحري في حق الطهارة فلم يجز العمل به بل وجب المصير الى خلفه وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجد بدا لا لتصير اليه في تحصيل مقصوده فلا بد ان يصير الى التحري ليتعين احدهما للشرب لتحقق الضرورة ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس ولا ثوب معه غيرهما يتحرى لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا آخر يقيم به فرض الستر الذي هو شرط جواز الصلوة بل يقع في العمل بلا دليل وهو الحال بان يصلي عريانا وكذلك من اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه اصلا على شهادة قلبه من غير مجرد احتياط اي لا يختار جهة من الجهات بلا تحر بل يتحرى ويختار ما يقع عليه تحريه لان الصواب واحد منها فوجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه لوجب نقض الاول اي اذا عمل باحد القياسين بالتحري لم يجز نقضه بالتحري الا بدليل فوقه بان يتبين نص بخلاف القياس لانه لما تبين نص بخلافه ظهر خطاؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه حتى لم يجز نقض حكم امضى بالاجتهاد بمثله لرجحان الاول بواسطة العمل به ولم ينتقض التحري باليقين في القبلة لان اليقين حادث ليس بمناقض واذا لم يكن مناقضا فلا ينتقض ما عمل بالتحري كنص بدل بخلافه لا اجتهاد او اجماع انعقد بعد امضاء حكم لاجتهاد على خلافه بخلاف القياس اذا ظهر النص بخلافه فانه قد كان ولكنه خفي عليه لتقصير منه فالحاصل ان القياس انما صار حجة عند عدم النص وقد علم ان النص كان ثابتا فعلم ان المستقبل ان قياسه وقع باطلا لفقد شرطه وفي مسئلة التحري في القبلة جهة تحريه في حقه باعتبار عجزه مع وجود حقيقة القبلة فافترقا واما العمل بالتحري في المستقبل على خلاف الاول فنوعان ان كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال وجب العمل بالتحري الثاني كالمتحري في القبلة اذا تبدل تحريه عمل به في المستقبل لان حكم القبلة يحتمل الانتقال الا يرى انه انتقل من بيت المقدس الى الكعبة ومن عين الكعبة الى جهتها اذا بعد عن مكة وكذا في ساير المجتهدات في المشروعات التي تقبل الانتقال اذا استقر رايه على ان الصواب هو الثاني يعمل به كما في تكبيرات لان تبدل الراي بمنزلة النسخ فتظهر اثره في المستقبل لا في الماضي والا فلا اي وان لم يحتمل الانتقال فلا يجب العمل به في المستقبل كمن صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة بان كان كله طاهرا او تقديرا بان كان ربعه طاهرا ثم تحول رايه فصلى في ثوب آخر على ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ما صلى في الثاني الا ان يتيقن بطهارته لان التحري اوجب الحكم بطهارة الثوب الاول وبنجاسة الثوب الثاني والنجاسة لا يحتمل الانتقال من ثوب الى ثوب فاذا تعين صفة النجاسة في الثوب لم يبق له بان الصلوة فيه ما لم يثبت طهارته بدليل موجب للعلم ولهذا التعارض بين النصين انما يقع لجهلنا بالناسخ لان النصين لا يتعارضان الا وان احدهما منسوخ الا انا جهلناه والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي والاختيار حكم شرعي فلا يجوز ان يثبت بالجهل واما القياسان فيتعارضان على طريق ان كل واحد منهما صحيح للعمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى او اخطا لا باعتبار جهلنا بالناسخ لان القياس لا يصلح ناسخا للقياس الاول لان كل واحد منهما حجة في حق العمل لا في حق العلم بخلاف النصين لان الحجة احدهما ولما كان كل واحد منهما حجة كان اثبات الخيار بينهما في حكم العمل اذا رجح احدهما بالفراسة اثباتا للحكم بدليل شرعي وهذا لان الحق في المجتهدات لما كان واحدا بنيت له التحري الذي هو الحق عند الله تعالى معه لانه اولى من غيره لا يحاله فاذا تحرى وعمل به صار الذي عمل به هو الحق وان الآخر خطا فلا يجوز نقضه الا بدليل فوق التحري ومثاله اذا طلق احدى امرأتيه او اعتق احد عبديه كان له خيار التعيين لان تعيين المحل كان مملوكا له شرعا كالابتداء

الا بيقاع ولكنه بمباشرة الايقاع اسقط ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار
في التعيين فبقي ذلك الخيار ثابتا له شرعا فاذا لم يعين في التعيين حتى ملكها وادعاء لم يبق الرجوع ولو طلق احديهما
بعينها ثم نسي او اعتق احديهما بعينه ثم نسي لا يكون له خيار البيان بالجهل لان الذي كان له خرج عن ملكه الا انه
جهل المحرمة او المعتق فلم يثبت له خيار شرعي بالجهل والتخلص عن المعارضة من جهته اوجه بالاستقراء لانه
اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدل وذلك بانتفاء الركن وهو لا يعتدل بين الدليلين فلا يتحقق المعارضة
حقيقة وان كان موجودا ظاهرا مثل المحكم يعارضه المجمل حتى لو استدل مستدل بجواز بيع ثوب بثوبين بقوله
تعالى واحل الله البيع لا يسع للمعارض ان يعارضه بقوله تعالى وحرم الربوا لانه مجمل او المتشابه حتى لو
استدللنا على نفي التشبيه بقوله تعالى ليس كمثله شيء لا يسع لغيرنا ان يعارضنا بقوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وبقوله تعالى بل يداه مبسوطتان لانهما متشابهان ومثل الكتاب او المشهور من السنة
يعارضه خبر الواحد كما بينا في حديث القضاء بالشاهد واليمين انه يخالف الكتاب والسنة المشهورة او
من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة و
هذا لان التعارض انما يكون بتدافع الحكمين فاذا كان الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر لا يتحقق التدافع
فلا يثبت التعارض وهذا راجع الى انتفاء الشرط في الحقيقة اذ الاختلاف في الحكم مما يتحقق به الاختلاف
في المحل ضرورة وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
كسبت قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فان التعارض ثابت بين هذين النصين ظاهرا في يمين الغموس لان الغموس من كسب القلب فكانت اية البقرة
مثبتة للمؤاخذة في الغموس واية المائدة نافية لانها غير معقودة لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر
الذي فيه رجاء الصدق وهذا لان العقد عبارة عن عقد اللسان دون القلب فكان الغموس داخلا في هذا اللغو
ولكن التعارض ينتفي باعتبار الحكم فان المؤاخذة المثبتة في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا فكان المؤاخذة
المنفية فيها ايضا والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلق المؤاخذة وهي في دار الجزاء لانها خلقت للجزاء فاما
الدنيا فقد يؤاخذ فيها لتكون تمحيصا عن المعاصي وقد لا يؤاخذ استدراجا فبهذا تبين ان الحكم الثابت في
احد النصين غير الحكم الثابت في الاخر فلما بطل التدافع بهذا لا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعل
الشافعي رحمه الله فانه حمل العقد على عقد القلب وهو القصد كقوله عقدت على قلبي بان اترك الهوى ليطابق
قوله بما كسبت قلوبكم وحمل المؤاخذة المبهمة في البقرة على المؤاخذة المفسرة في المائدة او من قبل الحال بان يحمل
احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فبينهما تعارض ظاهرا لان
حتى للغاية والاطهار الاغتسال والطهر انقطاع الدم فالتشديد يقتضي حرمة القربان الى غاية الاغتسال و
التخفيف الى غاية الطهر وبين امتداد حرمة القربان الى الاغتسال وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم
منافاة ولكن التعارض ينتفي باختلاف الحالين فيحمل القراءة بالتخفيف على ما اذا كانت ايامها عشرة فهو الانقطاع
التام الذي لا تردد فيه لان الحيض لا يزيد على العشرة والقراءة بالتشديد على ما اذا كانت ايامها اقل من عشرة لانه

المنتقل الى الاغتسال لاحتمال ان يعود الدم ويكون ذلك حيضا فاحتيج الى الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع
على جانب عدم الانقطاع وهذا يرجع الى انتفاء الشرط ايضا وقوله تعالى وارجلكم الى الكعبين فالتعارض يقع
ظاهرا بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفا على المغسول وبين القراءة بالجر الذي يجعل الرجل معطوفا
على الممسوح ولكن التعارض ينتفي بان يحمل الجر على حالة الاستتار بالخفين والنصب على حالة ظهور القدمين وهذا ذلك
لان الجلد الذي استتر به الرجل جعل قائما مقام بشرة الرجل فصار ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق فصار مسحه
بمنزلة مسح القدمين لان الجلد اي الخف لما اقيم مقام بشرة القدم صار المسح عليه كالمسح على القدمين او من قبل
اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا الاية فقد وقع التعارض ظاهرا للحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود رضي الله عنه
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة
واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم محتجا به على علي رضي الله عنه فانه يقول انها تعتد بابعد الاجلين جمعا بينهما
فجعل التاخر دليل النسخ وجعل اخرهما اولى وهذا يرجع الى انتفاء الشرط ايضا او دلالة كالحاظر والمبيح فان الحاظر
يجعل اخرا ناسخا دلالة لانا نعلم انهما وجدا في زمانين اذ وجودهما في زمان واحد يستحيل لما مر ثم الحاظر لو كان اولا
لكان ناسخا للمبيح ثم يكون المبيح ناسخا له فيتكرر النسخ نسخ الاباحة الثابتة ابتداء بالحاظر ثم نسخ الحاظر
بالمبيح واذا كان المبيح اولا والحاظر اخرا لا يتكرر فكان الاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا وكون الاخر
محتملا ولانه لا اصل عدمه فلا يصار اليه ما امكن ولان المحرم ناسخ تقدم او تاخر والمبيح ان تقدم لا يكون ناسخا
بل يكون مقررا للاباحة وان تاخر يكون ناسخا فكان الاخذ بالمحكم احق فهذا على قول بعض مشايخنا لان الاباحة
اصل في الاشياء كما اشار اليه محمد في كتاب الاكراه ظاهرا وعلى اقوى الطريقين لا اصل فيها التوقف كما ذكر في الميزان
باعتبار ان قبل مبعث النبي عليه السلام كانت الاباحة ظاهرة في الاشيا فان الناس لم يتركوا سدى في شيء من
الزمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير ولكن في زمان الفترة الاباحة كانت ظاهرة في الناس
وذلك باق الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا وذلك مثل ما روي ان النبي عليه السلام حرم الضب و
روي انه اباح الضب وروي انه حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وروي انه اباح الضبع وروي انه نهى عن
اكل الضبع فانا نجعل الحاظر ناسخا في هذا كله فان قلت اذا كان المحرم ناسخا فاي وجه قولك فيما تقدم
عند العجز يجب تقرير الاصول كما في سور الحمار لما تعارضت الادلة يلجا الى ان قلت كونه ناسخا ثبت بالاجتهاد
فيظهر في حرمة اللحم احتياطا فاما فيما وراء ذلك فيبقى التعارض او نقول بعدما ثبت حرمة لحمه بقي التعارض
اعلم ان مشايخنا رحمهم الله اختلفوا فيما اذا كان احد النصين مثبتا والاخر نافيا مبقيا على الامر الاول
فقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله المثبت اولى لان المثبت اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة
والنافي يبتني على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان
المثبت معمول به كالنافي وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين في مثل هذين النصين فانه روي بريرة اعتقت وزوجها
حر فخيرها رسول الله عليه السلام وروي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا مبقي على الامر الاول لانه لا خلاف

ان زوجها كان عبدا لانه صلى واصحابنا اخذوا بالمثبت وهو رواية من روى ان زوجها كان حرا حين اعتقت
وهذا يدل على ان المثبت اولى وروى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروى انه عليه السلام
تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في حالة الحل له صلى وانما اختلفت في الحل المعترض على الحرام
وعمل اصحابنا بالثاني وهو رواية من روى انه تزوجها وهو محرم لانه ينفي ما كان على ما كان وروى انه عليه السلام
رد ابنته زينب على زوجها ابي العاص بنكاح جديد وروى انه ردها عليه بالنكاح الاول واصحابنا عملوا بالمثبت
وهو رواية من روى انه ردها عليه بنكاح جديد حتى اثبتوا الفرقة بتباين الدارين بان خرج احد الزوجين
الى دار الاسلام مهاجرا وبقي الاخر في دار الحرب والشافعي عمل برواية النفي ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين
وذكر في كتاب الاستحسان اذا اخبر عدل بطهارة الماء وعدل اخر بنجاسته ان الطهارة اولى والاثبات في خبر
من اخبر بالنجاسة وعلى هذا خبر المخبرين بحل الطعام وحرمته وقالوا في الجرح والتعديل اذا عدله واحد
وجرحه اخر ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع يحصل به التوفيق بين هذه
الفصول ويستمر عليه المذهب ولكنه صلى فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه
حاله لكن لما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات والا فلا ولهذا قال في السير الكبير اذا قالت
المراة سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله فبنت عنه وقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او
قالت النصارى المسيح ابن الله ولكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد للمراة شاهدان انا سمعناه
يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري اقال غير ذلك ام لا لم يقبل الشهادة وكان القول
قوله ايضا وان قال الشاهدان نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة وفرق بينهما لوقوع الحرمة
وكذلك لو ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود انه لم يستثن قبلت الشهادة وهذه شهادة
على النفي ولكن عن دليل موجب للعلم به لان كلام المتكلم انما يسمع منه فنعلم بانه زاد شيئا او لم يزد وما لا
يسمع يكون دندنة لا كلاما فقد قبلت الشهادة على النفي اذا كان عن دليل كما قبلت على الاثبات وانما لم
يقبل الشهادة اذا قالوا لم نسمع منه غير ذلك لانه لا تنافي بين قول الشهود لم نسمع منه غير ذلك وبين قول
الزوج قلت قالت النصارى المسيح ابن الله لجواز انه يقال قال فلان في قوله ولكني لم اسمع منه لكن لا يصح
ان يقال قال فلان كذا ولم يقل كذا فيكون قولهم ولم يقل غير ذلك نفيا لقول الزوج وهو مما يحيط العلم به
فتبين فتقبل واما اذا كان خبر النفي لعدم الدليل فانه لا يكون معارضا للاثبات لان خبر المثبت عن
دليل وخبر النافي لا عن دليل بل عن استصحاب الحال وان كان الحال مشتبها فيجوز ان يعرف بدليله ويجوز
ان يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال وجب الرجوع الى المخبر بالنفي فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يعارض
المثبت لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو الاستصحاب ولان السامع والمخبر في هذا النوع سواء فان السامع
غير عالم بدليل المثبت كالمخبر بالنفي فلو جاز ان يكون هذا الخبر معارضا لخبر المثبت لجاز ان يكون
علم السامع معارضا لخبر المثبت وان ظهر انه اعتمد في خبره دليلا موجبا للعلم به كان مثل المثبت
فالنفي في حديث بريرة وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يعارض الاثبات

وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر فرجحنا المثبت وفي حديث ميمونة وهو ما روي انه عليه السلام
تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها
وهو حلال وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان الا ترى
ان عمر رضي الله عنه كان يستشيره في احكام الحوادث وكان يقدمه على كبار الصحابة وكان يقول له
غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم وهو مثل في تشبيه الولد بوالده وكان يريد به مدحه على رايه
فقد قيل لم يكن لقرشي راي مثل راي العباس ولانه روى القصة على وجهها فقد روي عن ابن عباس رضي
الله عنهما انه تزوج ميمونة بنت الحارث وهو محرم فاقام بمكة ثلاثا فاتاه حويطب بن عبد العزى في نفر
من القرشيين في اليوم الثالث فقالوا قد انقضى اجلكم فاخرج عنا فقال وما عليكم لو تركتموني فعرست بين
اظهركم وصنعنا طعاما فحضرتموه فقالوا لا حاجة لنا الى طعامك فاخرج عنا فخرج نبي الله عليه السلام
وخرجت ميمونة حتى عرس بها بسرف وقول الخبر [illegible] فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة
اي بالاتقان والضبط دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة كما قال الكرخي ان النافي لا يعارض المثبت
لانهما لا يعتدلان فيسقط التعارض بينهما ورجحنا المثبت في حديث زينب لان النافي ممن لا يعتمد
دليل المعرفة بل عدم الدليل المثبت وهو مشاهدة النكاح الجديد فبنى روايته على استصحاب الحال وهو
انه عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى انه ردها بالنكاح الاول وطهارة الماء وحل
الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فان الماء الذي ينزل من السماء اذا صب انسان في
اناء طاهر وكان يراعيه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب له كما ان المخبر بنجاسته
يعتمد الدليل فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل ومن يزكي الشاهد فانما يزكيه لعدم علمه
بما يجرح عدالته لانه لا يقف احد على جميع احوال غيره حتى يكون تزكيته عن دليل موجب للعلم والجارح يعتمد
الحقيقة لانه شاهد فسقه فكان خبره اولى والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية
خلافا لبعض اهل النظر فانهم يرجحون بزيادة عدد الراوي وبالذكورة والحرية في العدد لان بذلك تتم الحجة
في العدد دون الانفراد حتى اذا كان راوي احد الخبرين واحدا وراوي الاخر اثنين فالذي يرويه اثنان اولى بالعمل
به عندهم واذا كان راويا احد الخبرين حرين يترجحان على راويين عبدين وكذا اذا كانا رجلين يترجحان على
امراتين فاما اذا كان عبدا واحدا وحرا واحدا وذكرا واحدا وامراة واحدة فانه لا يثبت الرجحان اتفاقا
واستدلوا بما قال محمد في كتاب الاستحسان في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته
ان خبر الاثنين اولى من خبر الواحد وخبر الحرين اولى من خبر العبدين لان القلب الى خبر الاثنين اميل وكذا
الى خبر الحرين الرجلين وقلنا هذا متروك باجماع السلف فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد والحرية والذكورة
ولو رجحوا لنقل الا يرى ان خبر المراة والرجل وخبر الحر والعبد سواء والقلب الى قول الرجل والحر اميل
وانما رجح خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر الحر على خبر العبد في مسالة الاستحسان لظهور الترجيح
بذلك في حقوق العباد وهذا وان كان يرجع الى اثبات حق الشرع ولكنه يلزم العبد نوع حكم بقوله

ناشئة الشبهة من وجه فجاز الترجيح بالعدد والحرية والذكورة واما الحكم بخبر الواحد فمضاف الى قول
الرسول عليه السلام والى الزامه لا الى التزام هذا المخبر وخبر الواحد والاثنين سواء في وجوب العمل
به واذا كان في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف
اعلم انه اذا كان في احد الخبرين زيادة لم يذكر تلك الزيادة في الخبر الاخر فان كان الراوي لهما اصل واحدا
يوخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافا الى قلة ضبط الراوي وذلك مثل
ما يرويه ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها
تحالفا وترادا وفي الرواية الاخرى عنه لم يذكر هذه الزيادة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري
التحالف الا عند قيام السلعة وقال محمد والشافعي يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يشتغل بترجيح
احدهما في العمل به وقلنا اذا كان اصل الخبر واحدا فلا يثبت كونهما خبرين بالاحتمال وحينئذ يكون حذف
الزيادة من بعض الرواية لا طريق له سوى قلة ضبط الراوي فاما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل
بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين اعلم ان الراوي اذا اختلف علم انهما خبران وانه
عليه السلام انما قال كل واحد منهما في وقت اخر فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما مر ان المطلق لا يحمل
على المقيد عندنا في حكمين وهذا كما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال
لعتاب ابن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق منهما على المقيد بالطعام
حتى لا يجوز بيع ساير العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل في البيان

وهذه الحجج تحتمل البيان فوجب الحاق البيان بها والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه اما الاول
فهو في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان وهذا بيان للناس وقال ثم ان علينا
بيانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا والمراد بهذا كله الاظهار وقد يستعمل في الظهور يقال
بان في معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر فاستعمل متعديا وغير متعد والمراد به في هذا الباب عندنا
اظهار المراد للمخاطب وقيل ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب والاول اصح
ولانه عليه السلام كان مامورا بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
ومعلوم انه بين للكل ومن وقع له العلم ببيانه ومن لم يقع العلم به فاصر ولو كان البيان عبارة
عن العلم الواقع للمبين لم يكن مبينا للكل وقيل هو اخراج الشيء عن حيز الاشكال الى حيز التجلي
وهو اشكل من البيان لوجود التجوز في الحيز واحتمال الاشكال وجوها شتى كالمجمل والمشترك و
الخفي والمقصود من التعريف زيادة كشف الشيء لا زيادة الاشكال فيه مع انه لبيان نحو المجمل
والبيان قد يكون في غيره ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين لا يكون
البيان الا بالقول لان الفعل يطول فيتراخى البيان والوصل شرط عندهم ولنا انه عليه السلام
بين الصلوة والحج بالفعل فقال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولان البيان اظهار
المراد وقد يكون الفعل ادل على المراد من القول واما الثاني فهو على خمسة اوجه لانه اما ان يكون

بيان تقرير او بيان تفسير او بيان تغيير او بيان ضرورة او بيان تبديل لانه لا يخلو اما ان يكون
بيان ضرورة اولا الثاني لا يخلو اما ان يكون المبين مفهوم المعنى بدون البيان اولا الثاني بيان المجمل
والمشترك والاول لا يخلو اما ان يتغير مفهومه الاصلي بالبيان اولا الثاني بيان التقرير والاول
لا يخلو اما ان يقع التغيير قبل ثبوت موجبه اولا فالاول بيان التغيير والثاني بيان التبديل اما بيان
التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص كما في قوله تعالى ولا طاير يطير بجناحيه
فان الطيران يكون بالجناح حقيقة ولكن يحتمل غيره كما يقال المرء يطير بهمته ولهذا قلنا اذا قال
لامراته انت طالق او لعبده انت حر ونوى به الطلاق من النكاح او الحرية عن الرق والملك صح لانه تقرير
للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع القيد فاحتمل قيد غير النكاح وهو القيد
الحسي مجازا ولهذا اذا نوى ذلك دين فيما بينه وبين الله تعالى فاذا عنى به الطلاق عن النكاح فقد قرر
والتحرير عبارة عن التخليص فاحتمل ان يكون المراد التخليص من العمل مجازا ولهذا اذا نواه دين فيما بينه
وبين الله تعالى فلما قال نويت به الحرية عن الرق والملك فقد قرر وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فالملائكة جمع عام فاحتمل الخصوص بان يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال بقوله تعالى كلهم اجمعون
فهو بيان تقرير كما ترى واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان الصلوة مجمل ولحقه البيان بالسنة وكذا الزكوة مجمل
في حق النصاب وقدر ما يجب ثم لحقه البيان بالسنة وكذا السرقة مجمل في النصاب ولحقه البيان بالسنة
ونظيره من مسايل الفقه قوله لامراته انت باين فانه اذا عنى به الطلاق صح لان البينونة مشترك تحتمل
ضروب بينونات عن النكاح وعن الخيرات وغير ذلك فاذا عنى به الطلاق كان بيان تفسير ثم يعمل باصل
الكلام بعد التفسير حتى يكون الواقع به باينا وكذلك في ساير الكنايات على ما عرف وفي لفلان علي دراهم
وفي البلد نقود مختلفة فانه اذا عنى به نقدا كذا كان بيان تفسير لان الاسم يحتمل ضروب دراهم ولفلان
علي شيء فانه يجوز بيانه متصلا ومنفصلا لانه تكلم بكلام مجمل وانما يصح بيانه موصولا ومفصولا اما بيان
التقرير فلانه مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا تغيير له فيصح متصلا ومنفصلا واما بيان التفسير
فكذلك عند الجمهور لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد بيان القران لتقدم ذكره وفيه المجمل و
المشترك فينصرف الى الكل ويجوز بيان الكل منفصلا ولا يقال يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر
مطلقا فلا يتقيد بلا دليل او لانه بيان من وجه دون وجه لانه لازالة الخفاء ولا خفاء ثمة ظاهرا وعند
بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان والمقصود
به فهمه والعمل به فلو جاز تاخير البيان لافضى الى تكليف ما ليس في الوسع وهو مردود وقلنا انما يكون
كذلك ان لو لزمنا العمل به قبل البيان وليس كذلك بل لزمنا ان يعتقد فيه ان ما اراد الله تعالى به
فهو حق فكان ابتلاء بمجرد الاعتقاد وهو اعظم من الابتلاء بالفعل الا يرى انه ابتلاء بالمتشابه لاعتقاد
الحقية فيما هو المراد وصح مع الياس عن البيان فلان يصح الابتلاء باعتقاد الحقية في المجمل مع انتظار

البيان اولى واما بيان التغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فانما يصح ذلك موصولا فقط
اى هذا البيان يصح موصولا ولا يصح مفصولا بالاجماع وما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما
انه يجوز الاستثناء المنفصل فان صحت هذه الرواية عنه فالمراد به ما اذا نوى الاستثناء عند
التلفظ ثم اظهره فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه اذا قال بع دارى ممن شئت ثم قال بعد مدة
الا من زيد فانه باطل ولانه لو جاز ذلك لما استقر شئ من الطلاق والعتاق واليمين لجواز ورود الاستثناء
بعده وانما سمينا التعليق بالشرط والاستثناء بيان تغيير لما ظهر من اثر كل واحد منهما اعنى البيان
والتغيير وذلك لان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق فى المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه
فاذا ذكر الشرط تغير ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين ولا
محل له الا ذمة الحالف ولا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا لوجود الشرط فصار الشرط مغيرا له
من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لانه اظهار حكم للحادثة عند ابتداء وجوده فاما التغيير بعد
الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط لا ابتداء وقوعه غير موجب للحكم وانما ينقلب موجبا
عند الشرط والكلام محتمله شرعا اذ التكلم بالعلة ولا حكم لها جائز شرعا كالبيع بالخيار والبيع الموقوف و
بيع الهازل وطلاق الصبى واعتاقه سمى هذا بيانا فسمى بيان التغيير لاشتماله على هذين الوصفين وكذلك
الاستثناء فان مقتضى قوله لفلان على الف درهم وجوب القدر المسمى فى ذمته ويتغير ذلك بقوله الا مائة لا على
طريق انه يرتفع بعض ما كان واجبا فانه نسخ بل على طريق انه منع بعض التكلم وصار عبارة عما وراء المستثنى
فكانه قال على تسعمائة وكان بيانا لانه تبين ان المراد من صدر الكلام هذا القدر ابتداء واطلاق اسم
الكل وارادة البعض شائع فسمى بيان التغيير لاشتماله على الوصفين الا يرى ان التعليق بالشرط والاستثناء
لو صح كل واحد منهما متراخيا كان ناسخا فدل انهما مغيران غير ان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا فى
بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد لاصل الحكم وسوا الايجاب اصله ويبقى الثانى وسوا الاحتمال فنعلم
انهما من واد واحد اذ كل واحد منهما يمنع الانعقاد فكانا من باب التغيير عن الموجب وسوا الوقوع فى الحال
ووجوب كل الالف الى المحتمل وسوء عدم الوقوع فى الحال ووجوب بعض كل الالف دون التبديل وسوا النسخ اذ النسخ
رفع بعد الوجوب لا المنع قبل الثبوت وهما للمنع من الانعقاد لا للرفع بعد الوجود واختلف فى خصوص
العموم فعندنا لا يقع للخصوص متراخيا بل يكون نسخا اما اذا قرن الخصوص بالعموم فيكون بيانا وعند
الشافعى يجوز ذلك اى يجوز متراخيا كما يجوز متصلا وقال بعض اصحابنا رحمهم الله نظيره قال اوصيت بهذا الخاتم
لفلان وبفصه لاخر بكلام متصل ان الثانى يكون خصوصا للاول ويكون الحلقة للاول والفص للثانى ويصير
التخصيص بيانا كالاستثناء ولو فصل لم يكن خصوصا فيكون الحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما
نصفان لوقوع التعارض بينهما فى الفص فلم يصر بيانا مع الفصل كالاستثناء فعلم انهم لم يروا التخصيص
بيانا الا مقارنا وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا فى ايجاب الحكم قطعا كالالف فانه اسم لذلك
العدد المعين على سبيل القطع بلا احتمال لغيره لانه عدد خاص ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم

قطعا كالعام المخصوص وهذا لان بالخصوص يظهر ان المخصوص لم يكن مرادا بالعام ابتداء فيلزم
ان يعتقد انه موجب قطعا فى جميع افراده وغير موجب فى الجميع فيكون تناقضا وبعد الخصوص لا يبقى
القطع لان العام بعد الخصوص لا يبقى قطعيا لما مر فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد
بشرط الوصل كالشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا و
هذا لان العام عنده ظاهر التعميم مع احتمال الخصوص كالعام الذى ثبت خصوصه فكان التخصيص
بيانا لما كان محتمله وكان تقريرا لانه يبقى بعد التخصيص موجبا محتمله كما كان قبل التخصيص
موجبا محتمله وسواما ان بيان التقرير ولا خلاف ان ما كان بيانا محضا صح متراخيا لان البيان المحض
انما يكون فى محل فيه اجمال واشتراك ولا يجب العمل مع الاجمال والاشتراك فيصح البيان متراخيا
ليحصل الابتلاء بالاعتقاد مرة وبالفعل مع الاعتقاد اخرى وما لم يكن بيانا محضا بل فيه تغيير
كالاستثناء والتعليق بالشرط او تبديل كقوله انت طالق ان شاء الله تعالى لم يصح متراخيا
وعندنا لما كان خصوص دليل العموم تغييرا لا يصح متراخيا وعنده ليس بتغيير فيصح متراخيا
وعنده ليس بتغيير فيصح متراخيا وبيان بقرة بنى اسرائيل من قبيل تقييد المطلق فكان نسخا
فيصح متراخيا والاهل لم يتناول الابن لانه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك وقوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اعلم ان الشافعى رحمه الله احتج لاثبات اصله بقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة فقد تاخر بيان اوصافها الى ان سالوا وعندنا هذا تقييد للمطلق وزيادة على النص فكان
نسخا والنسخ لا يكون الا متراخيا وهذا لان البقرة نكرة فى موضع الاثبات فكانت خاصة فكيف يحتمل
التخصيص ولكنها مطلقة فتحتمل التقييد وتقييد المطلق نسخ وعند الشافعى المطلق عام فقد بنى
السؤال على اصله وبقوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اى ادخل فى السفينة وسلك بمعنى
كقوله تعالى ما سلككم فى سقر من كل امة زوجين ذكر وانثى كالجمل والناقة والحصان والرمكة واثنين تاكيد
وزيادة بيان واهلك نساءك واولادك فالعموم اسم الاهل يتناول ابنه ثم لحقه خصوص متراخ بقوله انه
ليس من اهلك وقلنا البيان كان متصلا به فانه قال الا من سبق عليه القول اى سبق القول من الله
باهلاكه والمراد ما سبق من وعد اهلاك الكفار بقوله انهم مغرقون وكان ابنه منهم ولان الاهل لم يتناول
ابنه الكافر لان اهل الرسل عليهم السلام من اتبعهم فى دينهم وآمن بهم فعلى هذا يكون الاهل مشتركا
لانه يحتمل ان يكون المراد الاهل من حيث النسب واحتمل ان يكون المراد الاهل من حيث المتابعة
فى الدين فبين الله تعالى ان المراد الاهل من حيث المتابعة فى الدين وان ابنه الكافر ليس من اهله
وتاخير البيان فى المشترك صحيح كما مر فان قلت لو لم يكن الاهل متناولا للابن لما قال نوح
عليه السلام ان ابنى من اهلى قلت انما قال ذلك لانه كان دعاه الى الايمان بقوله يا بنى اركب معنا
ولا تكن مع الكافرين اى اسلم واركب معنا تسلم وكان يظن فيه انه يؤمن حين تنزل الآية الكبرى وهو

الطوفان فلما انزل الله تعالى حسن ظنه به واستمر بحكم رجائه بنى عليه سؤاله فلما وضح له امره بقوله
انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح اعرض عنه وسلم للعذاب وقال رب اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس
لي به علم ومثل هذا يجوز في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي الا ترى
ان ابرهيم عليه السلام استغفر لابيه بناء على رجاء ايمانه لانه وعده ان يؤمن بالله تعالى قال
الله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله
تبرأ منه وبقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فالمراد به الاصنام دون عيسى عليه
السلام والملائكة عليهم السلام وانما عرف ذلك ببيان متراخ بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون فانها نزلت بعد ما عارض ابن الزبعرى بعيسى والملائكة وقال ان النصارى عبدوا المسيح
وبنو مليح عبدوا الملائكة فضج اهل مكة قلنا ان اول الاية لم يتناول عيسى والملائكة عليهم
السلام لان ما لذوات غير العقلاء ولا يدخل تحتها من يعقل الا مجازا غير ان الكفرة كانوا متعنتين
يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم الحق ويتكلمون باللبس وكان رسول الله عليه السلام يسكت عن
جوابهم اعراضا عن اللغو متمسكا بقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم ان الله تعالى تولى
الجواب ببيان شاف يرد لبسهم فقال تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فكان
بيانا زائدا لازالة اللبس على وجه التقرير وانه يصح متصلا ومتراخيا ونظيره محاجة الخليل عليه
السلام مع اللعين بقوله ربي الذي يحيي ويميت وكان المراد به الاحياء الحقيقي فقال اللعين انا احيي
واميت واراد به احياء مجازا بدفع سبب الهلاك عن حي فاعرض ابرهيم عليه السلام عن جوابه وجاء
بما يزيل اللبس عن العامة فقال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي
كفر وبقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية فعموم هذا اللفظ يتناول لوطا واهله والمراد به غير لوط
واهله وخص متراخيا حيث سال ابرهيم عليه السلام فقال ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه
واهله قلنا البيان كان مقرونا به اما في هذه الاية فلقوله تعالى ان اهلها كانوا ظالمين فاخبروا
بالهلاك بسبب الظلم وكان لوط واهله لم يدخلوا تحت هذا النص بالتعليل واما في غير هذه الاية
فلقوله تعالى الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته فان قلت فما معنى سؤال ابرهيم عليه السلام
الرسل بقوله ان فيها لوطا ان لم يدخل تحت النص بالتعليل قلت فيه معنيان احدهما انه علم يقينا
ان لوطا ليس من المهلكين ولكنه خص في سؤاله ليزداد طمانينة وليكون فيه زيادة اكرام للوط عليه السلام
بوعد النجاة خاصا وهو نظير قوله رب ارني كيف تحيي الموتى مع انه كان متيقنا باحياء الموتى ولكنه
سال لينضم العيان الى ما علم يقينا فيزداد به طمانينة القلب وليس الخبر كالمعاينة والثاني ان العذاب
قد ينزل خاصا بالظالمين كما كان باصحاب السبت وقد ينزل عاما فيكون عذابا في حق الظالمين و
ابتلاء في حق المطيعين كما قال الله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فاراد الخليل
عليه السلام ان يبين له ان عذاب اهل تلك القرية من اي النوعين وان يعلم ان لوطا ينجو من ذلك ام يبتلى

به وبقوله ولذي القربى فانه عام خص منه بنو نوفل وبنو عبد شمس متراخيا لسؤال عثمان وجبير
بن مطعم رضي الله عنهما وقلنا هذا من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل فانه يحتمل ان يراد به قرب
القرابة وذا متنوع بانه متصل بابيه وبجده وبجد جده ويحتمل ان يراد به قرب النصرة فكان قول
النبي عليه السلام انما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد وانهم لم يفارقوني في الجاهلية والاسلام بيانا
ان المراد قرب النصرة لا قرب القرابة وقد بينته مستقصى في المستصفى والاستثناء يمنع التكلم بحكمه
بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة لاجماع اهل
اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه النفي و
الاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له اعلم انهم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء
والتعليق بالشرط فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي
بعده فكانه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة فعنده
يمنع الموجب لا الموجب وعندنا يمنع الموجب والموجب فالحاصل ان قدر المستثنى لا يثبت فيه حكم الصدر
بالاجماع الا ان عندنا انما لا يثبت لعدم النص الموجب في حقه كان صدره انتهى عند الاستثناء وهذا
كالايجاب الى غاية تقرر حكمه اذا انتهى الى الغاية لا بنص الغاية بل لعدم الدليل كالصوم الى الليل
وعنده لا يثبت بمعارضة نص الاستثناء النص المستثنى منه فصدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه
فتعارضا فتساقطا فلم يثبت الحكم كما قالوا جميعا في العام اذا خص منه شيء فان حكم العام لم يثبت فيما
تناوله النص الخاص لا لعدم العام فيه ولكن بمعارضة النص الخاص فكذلك ههنا وكذلك اختلفوا في
التعليق بالشرط فعندنا عدم الحكم لعدم العلة الموجبة له مع صورة التكلم بالعلة وعنده الشرط
مانع من الحكم مع وجود علته فيكون الشرط معارضا للعلة عنده لكون العلة موجودة عنده فصار عندنا
تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان علي تسعمائة لسقوط المائة تكلما وحكما وعنده الا مائة فانها
ليست علي لعدم سقوطها تكلما وبيانه في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة الى قوله الا الذين تابوا فالصدر
يقتضي وجوب الحدود الشهادة والفسق ثم استثنى التائبين والمستثنى يعارض المستثنى منه بحكمه
فيمتنع حكم الصدر فيه كانه قيل الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون ولهذا
كان التائب عن القذف مقبول الشهادة عنده فكان ينبغي ان لا يجب الحد عليه لكن الحد حق العبد عنده
فاعتبرت التوبة اليه فلو تاب اليه واعتذر وعفا يسقط ايضا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء اي الا سواء بسواء فانه حلال بيع احدهما بالاخر فههنا كان حرمة البيع بالصدر
مطلقا وحله اذا جاءت المساواة بالمعيار فما لم يوجد المساواة في المعيار الشرعي لا يثبت الحل وكان بيع
الحفنة بالحفنتين حراما بصدر الكلام لانه يتناول القليل والكثير والاستثناء عارضه في المكيل فحسب
وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام يعني ان دليل المعارضة خاص وهو قوله
عليه السلام الا سواء بسواء فلا يتعدى عن حالة المساواة الى ما لا معارضة فيه من الصدر كما ان دليل الخصوص

لا يتعدى عن المخصوص الى ما بقي من العام الا بطريق التعليل وهو نظير قوله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فيسقط الكل او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح اي الزوج فلا يرجع بشيء من المهر لان الثابت به حكمان حكم بتنصيف المفروض بالطلاق
على سبيل العموم فيمن يصح منها العفو وفيمن لا يصح كالصغيرة والمجنونة وحكم بسقوط الكل بعفوهن
كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو لوجود الدليل المعارض في
حقها ولا يتعدى الى من لا يصح العفو منها كالصغيرة والمجنونة لعدم الدليل المعارض وقول الرجل
لفلان علي الف درهم الا ثوبا فانه يلزمه الالف الا قدر قيمة ثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى
بدليل معارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجبه نفي
مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب لانه لا يمكن استخراج عين الثوب من الالف بخلاف ما اذا كان
المستثنى من جنس المستثنى منه فانه يمكن العمل بالدليل المعارض في عين المستثنى فيمتنع العمل بقدره
واحتج لاثبات اصله باجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا
دليل على ان الاستثناء كما يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه اذ الاثبات يعارض النفي وكذا عكسه ولهذا
قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه نفي الالوهية عن غير الله تعالى واثبات الالوهية لله تعالى اي الا الله
فانه لو كان قولهم لا عالم الا زيد اي فانه عالم فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي بعد الثنيا كما قلتم لكان هذا
نفيا للالوهية عن غيره لا اثباتا للالوهية له تعالى ولان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر من صدر الكلام
لوجوده حسا واذا بقي التكلم بقي حكمه نظرا الى الدليل وهو الصيغة الدالة على الحكم لكن امتنع حكمه لمعارض و
هو الاستثناء وامتناع الحكم مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار فاما عدم التكلم مع وجوده
فمحال ومن قال هو تكلم بالباقي بعد الثنيا فقد احتج بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار لان ذلك يوهم الكذب باعتبار صدر
الكلام وهذا لان صدر الكلام بقي موجبا عندكم في قدر المستثنى بعد الاستثناء والاخبار اظهار امر قد
كان فلو انعقد في حق الحكم لكان اخبارا عن الله تعالى الف سنة اذ وجود المخبر عنه شرط صحة الخبر الصدق
ثم بالاستثناء تبين انه ليس بثابت فاما الايجاب فاثبات شيء في الحال فجاز ان تعارضه شيء يمنع ثبوته
ولان اهل اللغة قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه
ونفي واثبات باشارته جمعا بين قولي اهل اللغة وهذا لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا يرى
ان الصدر ينتهي به والاستثناء متى دخل على نفي ينتهي بالاثبات فقولك لا عالم نفي لصفة العلم اصلا فلما
قلت الا زيد انتهت تلك الصفة وانما ينتهي بالنهاية واذا انتهى به حكم الصدر تعين هو للثبوت وكان
اثباتا معنى وان اعتبر مع الصدر كله ما دام امرا وعلى هذا كلمة التوحيد فان هذا الكلام لنفي الالوهية عن غير
الله تعالى على وجه ينتهي به اذا لم يدخل تحت النفي فتبقى الالوهية مثبتة له ضرورة واختير هذا في التوحيد ليكون
الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في التوحيد التصديق بالقلب واما الاقرار فشرط او ركن زايد عليها

عرف فاختير في تحقيق الركن الزايد البيان اشارة ليكون وفاء بحق الركن الزايد ولا يقال ان النفي غير
مقصود ايضا لما مر ان الاصل هو التصديق بالقلب لان من الناس من يثبت الالوهية لغير الله تعالى
فاحتيج الى النفي قصدا دفعا لتوهمهم واما الوهية الله تعالى فثابتة بلا خلاف فاعتبر فيه بيانه بالاشارة
اليه ولان ما يعمل بطريق المعارضة يستوي فيه الكل والبعض كالنسخ ولم يستو فانه لا يصح استثناء الكل
حتى لو قال عبيدي احرار الا عبيدي لم يصح الاستثناء بخلاف استثناء الاكثر فانه يصح عند الاكثر ولان
دليل المعارضة ما يستقل بنفسه كالناسخ والاستثناء لا يستقل بنفسه فلم يصلح معارضا فاعتبر مع الصدر
كله ما دام واحدا واذا اعتبرناهما كلاما واحدا يثبت حكم الجملة على وفق ما تقتضيه الجملة وكما يجوز ان يمتنع الحكم
مع قيام التكلم يجوز ان يوجد التكلم ولا يكون معتبرا في حق الحكم اصلا كطلاق الصبي والمجنون ولكن الشان
في الترجيح وذا معنا لان الاستثناء متى جعل معارضا للصدر في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى
من الحكم الا بعضه بواسطة الاستثناء وذا لا يصلح حكما للصدر فان الالف مثلا بتمامه نصلح اسما للعدد وهنا
لانها اسم لعدد معين لا يحتمل ان يطلق على الزايد منه او على الناقص منه بخلاف ما اذا خص من العام بعضه
فان الاسم يقع على الباقي بلا خلل لانه غير متعرض لعدد معين ولهذا صح التخصيص الى الثلاث في اسم الجمع والى
الواحد في اسم الجنس وسواء الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وهو ما كان من جنس الاول ومنفصل وهو
ما لا يصح استخراجه من الصدر لان الصدر لم يتناوله لعدم المجانسة فيجعل مبتدأ وهذا لانه اذا كان من جنس
الاول امكن ان يجعل استخراجا لبعض ما تكلم به فيصير بيانا لان الثابت ما بقي بعده واذا لم يكن من جنس الاول
لم يكن استخراجا لانه لم يكن داخلا تحته فكان كلاما مبتدأ حكمه بخلاف الاول فلا يتغير به اصل الثبوت بالاول
قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لي وقال تعالى لا يسمعون فيها
لغوا الا سلاما اي لكن سلاما لان السلام ليس من جنس اللغو فهو ما خلا عن العايب والسلام مشتمل عليها
وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين لم يدخلوا تحت صدر الكلام لان التائب من قام
به التوبة والفاسق من لم تقم به التوبة فكان معناه لكن الذين تابوا فان الله تعالى يغفر لهم فلا يتغير به حكم الصدر
ولكن ليس من حكم التوبة قبول الشهادة لا محالة فان العبد المؤمن التائب لا شهادة له وكذا قوله تعالى الا ان يعفون استثناء
منقطع بمعنى لكن لان حكم الصدر ثبت على العموم وهو وجوب نصف المفروض ثم السقوط يكون بسبب يتحقق
من بعد وهو العفو والعفو انما يسقط بعد الوجوب وفي الاستثناء الحقيقي لا يتحقق الوجوب اصلا واما قوله
الا سواء بسواء فاستثناء حال من الاحوال واستثناء الحال من العين محال فيكون الصدر عاما في الاحوال وهذا
لان البيع تارة يكون بطريق المجازفة ومرة يكون بطريق المفاضلة وطورا يكون بطريق المساواة ولن يثبت اختلاف
الاحوال الا في الكثير فلم يتناول الصدر القليل فكان بيع الحفنة بالحفنتين جائزا لان النص لم يتناوله وقوله
لفلان علي الف درهم الا ثوبا استثناء منقطع لانه ليس من جنس الصدر فلم يمكن استخراجه فيجعل نفيا مبتدأ
كما لو قال لكن لا ثوب له علي وعدم وجوب الثوب عليه لا ينفي وجوب الالف عليه فيكون الثوب منفيا بنفيه والالف
ثابتا بنصه وفائدة الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في الاستثناء انما يظهر في هذه المسألة لان الاستثناء دليل

معارض عندنا فيعمل به ما امكن وقد امكن بما ذكرنا وعندنا ليس بدليل معارض بل هو لاستخراج ما تكلم به
ولم يصح استخراجه هنا فيكون بيانا انه ليس عليه شيء من الثياب بل عليه الف درهم فقط وهذا سواء فيما
اذا استثنى مكيلا او موزونا لانه لا يصح الاستثناء لان صدر الكلام غير متناول له فلا ينتقص من الالف شيء و
هو قول محمد رحمه الله ولكنه استحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان اختلفت
الصور لانها تثبت في الذمة ثمنا وتثبت حالة ومؤجلة ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء استخراج وتكلم بالباقي
معنى لا صورة فاذا صح استخراج المقدر من الالف من طريق المعنى بقي صدر الكلام في القدر المستثنى صورة بلا معنى
كما في قوله لفلان علي الف درهم الا مائة فان الالف باق في حق المائة تسمية لا معنى بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال
كالثوب لانه ليس من جنس الدراهم معنى ايضا لان الثوب لا يجب في الذمة مطلقا كالاستقراض والثمن بكل
سبب فلم يصح استخراجه فكان استثناء منقطعا والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملة معطوفة بعضها
على بعض ينصرف الى الجميع اي الى جميع ما تقدم ذكره عنده بناء على اصله انه معارض مانع للحكم كالشرط ثم الشرط
ينصرف الى جميع ما تقدم حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامرأته طالق وعليه الحج الى بيت الله تعالى ان دخلت
هذه الدار او قال في اخره ان شاء الله تعالى فكذا الاستثناء وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم
اعتبار الاستثناء لما مر وانما ترك العمل به في الجملة الاخيرة للضرورة ولا ضرورة في غيرها بخلاف الشرط لانه مبدل
ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم وهذا لان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق
في المحل واستقراره فيه وبذكر الشرط تبدل ذلك لانه تبين به انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب
للعتق بل هو يمين ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالتعليق
بالشرط في جميع ما سبق ذكره وعلى هذا الاصل الذي بينا وهو ان بيان التغيير يصح موصولا لا مفصولا مسائل
منها اذا قال لفلان علي الف درهم وديعة انه يصدق موصولا لا مفصولا لان قوله وديعة بيان تغيير فان مقتضى
قوله علي الف درهم الاخبار بوجوب الالف في ذمته الا انه يحتمل ان يكون عليه حفظها الى ان يردها الى صاحبها
لكنها تغيير للحقيقة فيصح موصولا لا مفصولا ومنها اذا قال اسلمت الي عشرة دراهم في كذا او اسلفتني او اقرضتني
او اعطيتني الا اني لم اقبضها فهذا كله يصدق بشرط الوصل استحسانا لان هذا بيان تغيير لان حقيقة
هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه ولا يكون ذلك الا بقبضه الا انه يحتمل ان يراد بها العقد مجازا فكان قوله
لم اقبض تغييرا للكلام عن الحقيقة الى المجاز فيصح موصولا لا مفصولا ولو قال دفعت الي الف درهم او نقدتني
الا اني لم اقبض فكذا الجواب عند محمد لان الدفع والنقد والاعطاء في المعنى سواء فيجوز ان يستعار للعقد مجازا
وقال ابو يوسف لا يصدق موصولا ولا مفصولا لان الدفع والنقد اسمان مختصان للفعل وهو التسليم ولا
يتناولان العقد لا حقيقة ولا مجازا فكان قوله الا اني لم اقبض رجوعا والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا فاما
الاعطاء فيسمى العقد به مجازا الا يرى انه لو قال اعطيتك هذا المال كان هبة لان الاعطاء والايتاء واحد
والايتاء عبارة عن التمليك بغير عوض فكذا الاعطاء واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن بيع وقال الا انها زيوف
يصدق موصولا عندهما لان هذا بيان تغيير اذ الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة وبها يتخ

المعاملات فيما بين الناس فصار الاخر كالمجاز فيصح التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة لا يصدق وان
وصل لان عقد المعاوضة يقتضي وجوب المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب فكان رجوعا والرجوع
لا يعمل موصولا ولا مفصولا فصار كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع واذا قال لفلان علي الف درهم
من ثمن جارية باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها وصدقه
في الجهة او كذبه في الجهة وادعى المال وقالا ان صدقه في الجهة صدق وان فصل لانه اذا صدقه في الجهة ثبت
البيع بتصادقهما فيقبل قول المقر انه لم اقبض وعلى المدعي البينة اذ ليس في اقراره بالشراء ووجوب
المال عليه بالعقد اقرار بالقبض فكان المقر له مدعيا عليه ابتداء تسليم المبيع وهو منكر والقول قول
المنكر وان كذبه في الجهة صدق المقر ان وصل لانه اذا كذبه في الجهة لم تثبت الجهة التي ادعاه وقد صح تصديقه
له في وجوب المال عليه وقوله من ثمن جارية لم اقبضها بيان تغيير فلهذا يصح موصولا والمال لازم على المقر وله
ان هذا رجوع عما اقر به وليس ببيان وهذا لانه اقر بوجوب المال عليه نظرا الى قوله علي وانكار
القبض غير مغير شيئا في الوجوب عليه لان كل جارية يحضرها البائع يقدر المشتري ان يقول المبيع غيرها
وهذا معنى قولهم الجارية التي هي غير معينة في حكم المستهلكة والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا وقال
ابو يوسف فيمن اودع صبيا محجورا عليه مالا فاستهلكه يضمن الصبي وهو من باب الاستثناء لان تسليطه
على المال باثبات يده عليه نوعان استحفاظ وغير استحفاظ فاذا نص على الايداع كان غير الايداع
مستثنى والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه غير متناول لحق الغير فلا يبطل الاستثناء لعدم
الولاية بل لا يثبت الا الاستحفاظ ثم لا يتعدى الاستحفاظ لانه لا ولاية له على الصبي ليلزم عليه
الحفظ فصار كانه لم يوجد تمكينه من المال اصلا فاذا استهلكه ضمن كما لو كان المال في يد صاحبه فاستهلكه
الصبي وقالا هذا ليس من باب الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط والفعل مطلق لا
عام حتى يصار فيه الى التنوع وقوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ليشتغل بتصحيحه بطريق
الاستثناء ولكنه معارض بمنزلة دليل الخصوص او بمنزلة ما قال الشافعي في الاستثناء وانما يكون معارضا
اذا صح منه هذا القول شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح شرعا وقوله احفظ لم يصح شرعا
فبقي التسليط مطلقا والاستهلاك بعد تسليط من له الحق مطلقا لا يوجب الضمان على البالغ فكيف
على الصبي وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم الا نصفه ان
البيع يقع على نصف العبد بجميع الالف ولو قال على ان لي نصفه يكون بائعا نصف العبد بنصف الالف
لانه اذا استثنى صار كلامه عبارة عما وراء المستثنى وانما ادخله في المبيع دون الثمن لان المبيع هو
المقصود في البيع وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فصار بائعا لذلك بجميع الالف واما قوله
على ان لي نصفه فهو معارض بحكمه لصدر الكلام فصار بائعا جميع العبد من نفسه ومن المشتري بالف فبيعه
من نفسه صحيح اذا كان مفيدا الا يرى ان بيع المضارب من رب المال يجوز لكونه مفيدا لان كل واحد
من البدلين مملوكه وهنا في الدخول فائدة حكم تقسيم الثمن فيصير داخلا ثم خارجا بقسط من الثمن كما اشترى

عبدين بالف درهم واحدهما مملوك المشترى انه يصير بايعا عبد نفسه بحصته من الثمن اذا قسم الثمن على
قيمته وقيمة العبد الذى هو مملوك المشترى وقال ابو يوسف فيمن وكل رجلا بالخصومة على ان لا يقر عليه
او غير جايز الاقرار يبطل هذا الشرط لان الاقرار على قوله يصير مملوكا للوكيل لقيامه مقام الموكل
لا لانه من الخصومة ولهذا لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح
استثناؤه فى الفصل الثانى ولا ابطاله بالمعارضة فى الفصل الاول لان الوكالة لما كانت باقية
كان حكمها باقيا لان الشئ اذا بقى بقى حكمه وقال محمد جاز استثناؤه وللخصم ان لا يقبل هذا التوكيل
لان الخصومة تناولت الاقرار عمله بمجازها لما مر وانقلب المجاز هو الجواب بدلالة الديانة حقيقة
اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة وصارت الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار كان بيانا مغيرا
فيصح موصولا لا مفصولا ولانه عمل بحقيقة اللغة فيصح ولم يكن استثناء حقيقة وعلى هذا يصح منفصلا
لانه بيان تقرير على هذا الوجه اذ الاقرار مسالمة وليس بخصومة وكان هذا نفيا للمجاز مقررا
لحقيقة اللغة واختلف فى استثناء الانكار قال بعضهم لا يصح عند محمد كما هو قول ابى يوسف رحمه
الله والاصح انه على الاختلاف على النكتة التى ذكرنا لمحمد فعند محمد يصح لانه صار مجازا عن الجواب وجوابه
الانكار او الاقرار فيصح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وعند ابى يوسف لا يصح لما مر
واما بيان الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له فعلى اربعة اوجه لانه اما ان يكون فى حكم المنطوق
كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فصدر الكلام اوجب الشركة لان الارث اضيف اليهما ثم خص
الام بالثلث فكان ذلك بيانا ان للاب ما بقى وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب
الاب بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الاب كالمنطوق وهو كمن دفع الف درهم الى رجل مضاربة
على ان ما رزق الله تعالى من الربح فالنصف لك وسكت او فالنصف لى وسكت فانه يصح لان مقتضى
المضاربة الشركة بينهما فى الربح فبيان نصيب احدهما يصير نصيب الاخر معلوما ويجعل ذلك كالمنطوق
فكانه قال ولك ما بقى وكذا فى المزارعة اذا بين نصيب رب البذر ولم يبين نصيب الاخر جاز لما ذكرنا
وكذا اذا قال اوصيت لفلان وفلان بالف درهم لفلان منها اربعمائة درهم فان ذلك بيان ان
للاخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت بثلث مالى لزيد وبكر لزيد من ذلك الف درهم فانه بيان ان ما بقى
من الثلث لبكر او ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير فانه
يكون بيانا منه بحقيته بدلالة حال المتكلم اذ البيان واجب عند الحاجة الى البيان فلو كان الحكم
بخلافه لبين ذلك ولو بينه لظهر مثاله اذا فعل عند النبى صلى الله عليه وسلم فعل وسكت كان سكوته
دليلا على شرعية ذلك الفعل لانه لا يحل له السكوت اذا شاهد المحظور لانه بعث داعيا للخلق
الى الحق فلما سكت كان سكوته دليلا على شرعيته وكذا سكوت الصحابة رضى الله عنهم عن بيان قيمة الخدمة
للمستحق على المغرور دليل على نفيه بدلالة حالهم لان الموضع موضع الحاجة الى البيان وكان يجب
عليهم البيان بصفة الكمال فلما سكتوا عن تقوم منافع الخدمة فى ولد المغرور دل انها ليست بمضمونة

وكذا

وكذا سكوتهم عن منافع الجارية المستحقة واكسابها دليل على انها غير مضمونة وعلى هذا البكر اذا بلغها نكاح
الولى فسكتت يجعل ذلك اجازة منها بدلالة حالها فانها تستحيى عن اظهار الرغبة فى الرجال ونكول المدعى عليه عن
اليمين جعل عندهما كالاقرار منه وعند ابى يوسف ومحمد بدلالة حال الناكل وهو امتناعه عن اليمين المستحقة عليه بقوله
عليه السلام واليمين على من انكر بعد تمكنه من ايفائه والظاهر من حاله ان يكون محقا فى الامتناع وذا انما يكون
بالاقرار وعلى هذا قلنا اذا ولدت امة الرجل ثلثة اولاد فى بطون مختلفة فقال الاكبر منى فانه يكون ذلك بيانا
منه ان الاخرين ليسا بولدين له بحال فيه وهو لزوم الاقرار لو كانا منه وهذا لان دعوة نسب ولد هو منه واجب
ونفى نسب ولد ليس منه واجب ايضا فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفى منه او ثبت ضرورة دفع
الغرور كسكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشترى فانه يجعل اذنا له فى التجارة لضرورة دفع الغرور عمن يعامله فان
الناس يستدلون بسكوته على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا وهو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص وكذا
سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل اسقاطا للشفعة ضرورة دفع الغرور عن المشترى فانه
يحتاج الى التصرف فى الدار المبيعة فلو لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا للشفعة لنقض عليه
تصرفه فلدفع الغرور جعلنا سكوته كالتنصيص على اسقاط الشفعة وان كان السكوت فى اصله غير موضوع
للبيان او ثبت ضرورة كثرة الكلام كقوله على ومائة ودرهم بخلاف قوله على مائة وثوب اعلم انه اذا قال لفلان
على مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا
وعند الشافعى يلزمه المعطوف والقول قوله فى بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع للبيان لانه يقتضى المغايرة
بين المعطوف والمعطوف عليه فكيف يكون بيانا ولنا ان قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة اما الاول
فلان الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف عليه فى العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا
حذف التفسير عن المعطوف عليه اكتفاء بذكر التفسير فى المعطوف فانهم يقولون مائة وعشرة دراهم ويريدون
بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه
وهذا فيما يثبت فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب فانه لا يثبت فى الذمة الا
سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فبقى على الاصل واما الثانى فلان المعطوف مع المعطوف عليه كشئ واحد
بدلالة الاشتراك بينهما فى الاعراب والحكم والشرط بمنزلة المضاف مع المضاف اليه ولهذا لا يجوز الفصل بينهما
الا بظرف فى الشعر ثم الاضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفا بالمضاف اليه متى كان معرفا فكذلك العطف للتعريف
المعطوف عليه متى كان المعطوف صالحا للتعريف بان كان من المقدرات واذا لم يكن من المقدرات كالثياب فلا
وهذا لان الثوب مجهول فى ذاته فكيف يعرف غيره اما الدرهم فمعرف فى ذاته فيصلح للتعريف واتفقوا فى قول الرجل
لفلان على احد وعشرون درهما ان الكل دراهم وكذا فى قوله احد وعشرون شاة او ثوبا واجمعوا فى قوله على مائة وثلثة
دراهم ان المائة من الدراهم وكذا فى قوله ومائة وثلثة اثواب وثلث شياه لانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا
فانصرف اليهما لاستوائهما فى الحاجة الى التفسير وقال ابو يوسف فى قوله لفلان على مائة وثوب او مائة وشاة انه
يجعل بيانا بخلاف ما اذا قال على مائة وعبد والفرق ان ما يقسم كالثوب والشاة يحتمل ان يجعل اذ قسمة القاضى جبرا

لا يتحقق الا في متعدد الجنس والعطف دليل الاتحاد فكان المفسر بيانا للمبهم بخلاف الجبر فانه لا يحتمل
القسمة فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد فلا يمكن ان يجعل المفسر بيانا للمبهم ونوعهما في قسمة الرقيق محمول على انه
يحتمل ذلك براي القاضي فاما بدون ذلك فلا واما بيان التبديل وهو النسخ وفيه مباحث احدها في تفسيره
وهو في اللغة التبديل يقال نسخت الرسوم اي بدلت ومنه مذهب التناسخ وهو تبديل جسم بجسم اخر بروح كالاول
وفي الاصطلاح قيل هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر وقيل بيان منتهى ما اراد الله تعالى بالحكم الاول
من الوقت والاصح انه بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديرنا وهمنا استمراره بطريق التراخي ونعني
بالحكم المحكوم اذ الحكم صفة ازلية لله تعالى وقيد بالمطلق ليخرج الموقت ولا يلزم التخصيص على قول من يجوز
متراخيا لانه بيان انه غير مراد من الاصل لا انه انتهاء بعد الثبوت والحاصل انه في حق صاحب الشرع بيان لمدة
الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا
بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان محض للاجل في حق علام الغيوب لان المقتول ميت باجله وفي
حق القاتل تغيير وتبديل حتى يستوجب به القود ورد قول القاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي انه الخطاب الدال
على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه لانه حد للناسخ لا للنسخ
ولان الفعل قد يكون ناسخا وكذا المنسوخ فيقتضي بالخطاب فاسد وثانيها في جوازه فهو جائز عندنا بالنص
وهو قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ووجه الاستدلال به ان جواز التمسك بالقرآن
اما ان يتوقف على صحة النسخ او لا يتوقف فان توقف فيعود الامر الى ان نبوة محمد عليه السلام لا تصح الا مع
القول بالنسخ وقد ثبت نبوة محمد عليه السلام فتثبت صحة النسخ وان لم يتوقف عليه فيصح الاستدلال
بهذه الاية على النسخ خلافا لليهود لعنهم الله ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ ولكنه لا يتصور هذا القول
ممن يعتقد الاسلام فان شريعة محمد عليه السلام ناسخة لما قبلها من الشرائع فكيف يتصور هذا القول منه
مع اعتقاده بهذه الشريعة واليهود في ذلك فريقان منهم من اباه سمعا واحتجوا بانهم وجدوا في التورية
تمسكوا في السبت ما دامت السموات والارض فثبت انه دائم بالنص الى يوم القيمة وفي تجويز النسخ ارتفاعه
وبانه ثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام انه قال لا نسخ لشريعته كما تدعون انتم ذلك في شريعتكم ومنهم من
يأباه عقلا متشبثا بان الامر يدل على حسن المأمور به والنهي يدل على قبح المنهي عنه والفعل الواحد اما ان يكون
حسنا او قبيحا ولا يجوز ان يكون حسنا وقبيحا فان كان حسنا كان النهي عنه نهيا عن الحسن وان كان قبيحا كان
الامر به امرا بالقبيح فيلزم الجهل او السفه وتعالى رب العزة عنهما والجواب عنه ان الفعل قد يكون مصلحة
في وقت ومفسدة في وقت كشرب الادوية قد يكون مصلحة في وقت دون وقت فامر به في الوقت الذي علم انه
مصلحة فيه وينهى عنه في الوقت الذي علم انه مفسدة فيه وهو كتبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة وتبديل
الغنى بالفقر والفقر بالغنى وعن الاول بانه ثبت بكتاب الله تعالى انهم حرفوا ما في التورية وزادوا فيه
ونقصوا فلم يبق لقولهم اليوم حجة وعن الثاني بمنع التواتر فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمان بختنصر
فانه روي انه قتل اهل بيت المقدس واحرق اسفار التورية ودليلنا على جوازه ووجوده من حيث السمع

٢٢٤

اتفاق الكل ان ادم عليه السلام كان يزوج الاخت من الاخ وحرمه الله تعالى على موسى وعيسى وان حواء خلقت
من ادم عليه السلام وحلت له واليوم حرام على الذكر نكاح المتولدة منه كنكاح البنت بلا خلاف بيننا وبينهم
ومن حيث العقل ان النسخ عندنا انما يجري فيما يجوز ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا فاذا شرع مطلقا
احتمل ان يكون موقتا واحتمل ان يكون مؤبدا اذ الامر يقتضي كونه مشروعا حسنا لا بقائه البقاء باستصحاب
الحال لا بالامر كحيوة المفقود فانها ثابتة باستصحاب الحال لا بدليل موجب وهذا لان احياء الشرعية بالامر كاحياء
الشخص وذا لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده فاما البقاء بعد ذلك فبابقاء الله تعالى اياه او بانعدام سبب
الفناء كما ان الاماتة بعد الاحياء بيان لمدة الحيوة التي كان معلوما عند الخالق تعالى وكان ذلك غيبا عنا لا بداء
وجهل بعواقب الامور فكذا النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى وكان غيبا عنا لا
جهل وسفه فان قيل فعلى هذا لا يكون نسخا للامر قلنا نعم لحقيقة النسخ تعرض للامر ولكن للحكم الثابت به
ظاهرا فان قيل لو كان بقاء المشروع بالاستصحاب لما بقيت الشرائع قطعا كحيوة المفقود قلنا بعد ما
قبض النبي عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فاما في زمان الوحي فالبقاء
غير متيقن حتى كان تركه جائزا بخبر الواحد كاهل قباء تركوا قبلة بيت المقدس بخبر الواحد وصوبهم النبي عليه السلام
فان قيل الامر بذبح الولد في قصة ابرهيم عليه السلام نسخ حتى حرم عليه ذبح الولد بعد الفداء والذبح شيء
واحد لا يبقى بعد الامتثال به وكان حسنا لعينه بالامر به قبيحا بالنسخ قلنا لم يكن ذلك بنسخ للحكم بل ذلك الحكم
كان ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه الحكم لم يحل للحكم على طريق الفداء دون النسخ وقد سمى الله تعالى محققا
رؤياه بقوله تعالى قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به وكان ذلك ابتلاء ليستقر حكم الامر عنده في اخر الحال وانما
النسخ بعد استقرار المراد بالامر لا قبله وكيف يكون نسخا بلا ركنه وهو انتهاء الحكم وثالثها بيان محله فمحله حكم
يحتمل الوجود والعدم في نفسه لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة فبيانه ان الصانع
تعالى وتقدس باسمائه وصفاته قديم فلا يحتمل شيء من صفاته واسمائه النسخ لانه من الواجبات فلا يحتمل العدم
وكذا ما كان ممتنعا كالشريك والولد والصاحبة والمكان وغير ذلك لانها لا تحتمل الوجود وكذا ما يكون ثابتا الى
وقت معلوم كما يقال حرمت كذا سنة وابحته سنة فان النهي قبل مضي تلك المدة بداء وجهل بعاقبة الامر فلا يجوز
وما لها مثال في المنصوصات وكذا وكذا ما يكون مؤبدا نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا وقوله تعالى وجاعل الذين
اتبعوك اي المسلمين لانهم متبعوه في اصل الاسلام وان اختلفت الشرائع دون الذين كذبوه وكذبوا عليه من اليهود
والنصارى فوق الذين كفروا الى يوم القيمة بالحجة ادبها وبالسيف في اكثر الاحوال لان بيان التوقيت بعد التنصيص
على التابيد لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى يتعالى عن ذلك وكذا ما ثبت تابيده دلالة
كشرائع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه ثبت بالنص انه خاتم النبيين
ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي وقال الجمهور لا نسخ في الاخبار وقال البعض بجوازه في الاخبار التي تكون في المستقبل
وقلنا ان كان في الاحكام الشرعية كقوله تعالى يتربصن بانفسهن ثلثة قروء اوله وجهين فهو كالامر والنهي في
احتمال النسخ واما في غير الاحكام كالاخبار بقيام الساعة وبدخول المؤمن الجنة وبدخول الكافر النار فلا لانه

يؤدي الى الخلف في الخبر فان العالم بعواقب الامور له يخبر عماله يحدث وكذا المخبر عن وجود ما هو ماض او عما هو
موجود في الحال لا يحتمله وانما لا يجوز ذلك في حق الاخبار لا في الانشاء ثم وراءهما في بيان شرطه فشرطه التمكن من
عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة لما ان حكم بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا و
لعمل البدن تبعا وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن اعلم ان شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب
دون التمكن من الفعل وعند المعتزلة التمكن من الفعل شرط والحاصل ان حكم النسخ بيان لمدة عقد القلب والعمل
بالبدن جميعا عندنا ولعقد القلب على الحكم طولا وهو الحكم الاصلي فيه والعمل بالبدن من الزوايد عندنا وعندهم
هو بيان مدة العمل بالبدن وذا انما يكون بعد الفعل او التمكن منه لان الترك بعد التمكن منه تفريط من العبد قالوا
لان العمل بالبدن هو المقصود بالامر والنهي اذ الابتلاء في الفعل فالنسخ قبل التمكن من الفعل يكون بداء ولنا
الحديث المشهور وهو ان الله تعالى فرض على عباده خمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس بسؤال
النبي عليه السلام وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لان التمكن منه يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة ولكن
بعد عقد القلب عليه وهذا لانه عليه السلام مقتدى الامة واسوتهم فكان هو وحده في حكم كلهم وسادا مسد جميعهم
ولهذا خص النبي عليه السلام بالنداء وعمم الخطاب في قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن ولا شك
انه عقد قلبه على ذلك فكان الكل قد اعتقدوه ولا يقال ان الله تعالى ما فرض ذلك عليهم وانما فوض ذلك الى راي رسول
الله عليه السلام ومشيته لان في الحديث انه عليه السلام سال التخفيف على امته غير مرة وما زال يسال ذلك ويجيبه
ربه حتى انتهى الى الخمس فعلم انه كان نسخا على وجه التخفيف بسواله بعد الفرضية ولان النسخ جائز بعد وجود جزء
من الفعل او مضي ما يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يتناول كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء
وهو المقصود فيما يامر الله تعالى به عباده فكذلك عقد القلب على حسن المامور به وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا
بالابتلاء الا ترى ان في المتشابه لم يكن الابتلاء الا بعقد القلب عليه او اعتقاد الحقية فيه ولان الفعل لا يصير
قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله والفعل في احتمال
السقوط فوق العزيمة فالصلوة تسقط على الحايض فعلا لا اعتقادا واذا كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا
دون الفعل ولا يقال ان الامر يقتضي حسن المامور به وهو الفعل هو المقصود بالامر فاذا وقع النسخ قبل الفعل
صار في معنى البداء لعدم حصول المقصود بالامر لان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وانما يثبت بحقيقة الفعل
فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاء النسخ بعد التمكن من الفعل بالاجماع فعلم ان المقصود
منه هو عقد القلب على حسنه وخامسها في بيان الناسخ والقياس لا يصلح ناسخا وكذلك الاجماع عند الجمهور و
انما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا خلافا للشافعي في المختلف اعلم ان الحجج اربعة الكتاب والسنة
والاجماع والقياس اما القياس فلا يصلح ناسخا خلافا لبعض اصحاب الشافعي لان النسخ بيان مدة بقاء الحكم
وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولا مجال للراي في معرفة انتهاء وقت الحسن فلا يجوز النسخ به واما الاجماع فقد
ذكر عيسى بن ابان انه يجوز ان يكون ناسخا لانه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص والصحيح
انه لا يجوز النسخ به لان المنسوخ بالاجماع اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا لا يجوز الاول لانه يقتضي وقوع

الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطأ والاجماع لا يكون خطأ ولا الثاني لان الاجماع الثاني اما ان
يقتضي زوال الاجماع الاول حين وقع كان خطأ او كان صوابا والاول باطل لان الاجماع لا يكون خطأ ولو جاز
ذلك لما كان المنسوخ اولى به من الناسخ وان كان الثاني فاما ان يكون مقيدا للحكم مطلقا او موقتا فان
كان الاول استحال ان يتبدل الحكم موقتا وان كان موقتا فكذلك الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه
فلا يجوز ان يكون الاجماع الثاني ناسخا له ولا الثالث لعدم شرطه اذ شرط صحة القياس ان لا يكون على خلاف
الاجماع فان قيل القياس كان صحيحا قبل الاجماع لعدم المانع ثم بحدوث الاجماع من بعد ارتفع حكمه
وليس النسخ الا هذا قلنا لما ثبت ان من شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع فقد زال شرط
صحة القياس وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخا ولان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شيء وقد بينا انه
لا مجال للراي في معرفة وقت الحسن ولان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام لاتفاقنا على انه لا نسخ بعده
والاجماع ليس بحجة في حيوته لان الاجماع لا ينعقد بدون رايه اذ الرجوع اليه فرض واذا وجد البيان منه كانت
الحجة البيان المسموع منه والاجماع انما يكون حجة بعده ولا نسخ بعده وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك
اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب والكل جائز
عندنا وقال الشافعي رحمه الله بفساد القسمين الاخيرين واحتج بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير
منها او مثلها والسنة لا تكون مثلا للقران ولا خيرا منه اذ القران معجز والسنة لا ولان قوله تعالى نات بخير منها
يفيد انه ياتي بما هو من جنسه كما لو قال انسان ما اخذت منك من ثوب الا اتيك بخير منه يفيد انه ياتيه بثوب
اخر من جنسه ولكن خير منه واذا ثبت انه لا بد من جنسه بجنس القران قران ولانه يفيد ان المتفرد بالاتيان
بذلك الخير وذلك هو القران الذي هو كلام الله تعالى دون السنة التي ياتي بها الرسول عليه السلام ويؤيده قوله
تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير وبقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وصفه بانه مبين للقران والنسخ
رفع والرفع ضد البيان وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل
على انه كان متبعا لما اوحي اليه لا مبدلا لشيء منه والنسخ تبديل وبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف لما في كتاب الله تعالى
فوجب رده بهذا الحديث وبان في هذا صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن وبالاتفاق يصار في بيان
احكام الشرع الى ما يكون ابعد عن الطعن فيه وهذا لانه لو نسخ القران بالسنة لكان للطاعن ان يقول هو
اول مخالف لما يزعم انه منزل عليه فكيف نعتمد على قوله وكذا لو نسخت السنة بالكتاب لكان للطاعن ان يقول
ربه قد كذبه فيما قال فكيف نصدقه فيجب سد هذا الباب بما قلنا اكراما للرسول وصيانة لشريعته فلا يكون الكتاب
الا مصدقا لما يبين رسوله ولا ينطق الرسول الا متبعا لما في الكتاب مبينا له ليزداد علم ما في الكتاب ببيانه ويزداد
صدق الرسول بتصديق الكتاب اياه فتكون السنة مع الكتاب مما يشهد كل واحد منهما بالاخر اذ كل واحد منهما
حجة من حجج الله تعالى فلا يستدل بهما الا على سبيل التعاون والتايد وذا فيما قلنا وقد احتج بعض اصحابنا في ذلك
بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين فيه تنصيص على ان الوصية

للوالدين والاقربين فرض ثم نسخت بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ورد بانه خبر الواحد اذ لو كان متواترا
لبقي كذلك لانه خبر في واقعة مهمة فيتوفر الدواعي على نقله وليس بمتواتر ونسخ القران بخبر الواحد لا يجوز وهذا
ضعيف لانه ليس بخبر الواحد وبانها نسخت باية المواريث لان كون الميراث حقا للوارث منع صرفه الى الوصية
وهو ضعيف لانها اوجبت حقا اخر بطريق الارث والايجاب بسبب لا ينافي ايجابا كان بسبب اخر قبله وبدون المنافاة
لا يتحقق النسخ وبان الله تعالى انزل اية اخرى ناسخة الا انها لم تبلغنا لانتساخ تلاوتها وبقي حكمها وهو مردود
لان فتح هذا الباب يودي الى القول بالوقف في جميع احكام الكتاب لاحتمال كل نص ان تكون منسوخا باية اخرى
لم تظهر وبان في اية المواريث ترتب الارث على وصية منكرة حيث قال تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين والوصية
التي كانت مفروضة معرفة معهودة فانه قال تعالى الوصية للوالدين فكانت غير الوصية المعهودة الواجبة للوالدين
والاقربين فلو كانت تلك الوصية باقية عند نزول اية المواريث مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ان تكون الارث
مرتبا على تلك الوصية ثم الوصية النافلة لان الفرض مقدم على النفل فلما رتب على النافلة وهي الوصية المشروعة
اليوم كان الترتيب بيانا على نسخ تلك الوصية ودل الاطلاق عن الترتيب على الواجبة على نسخ القيد كما يدل
القيد على نسخ الاطلاق ولان النسخ نوعان احدهما ابتداء حكم بعد انتهاء حكم كان قبله والثاني نسخ بطريق الحوالة
كما نسخ فرض التوجه عند اداء الصلوة من بيت المقدس الى الكعبة وانتساخ الوصية للوالدين والاقربين باية
المواريث من النوع الثاني بيانه ان الله تعالى فوض بيان نصيب كل قريب الى من حضره الموت على ان يراعي الحدود
في ذلك ثم تولى بيان ذلك بنفسه في اية المواريث وقصر على حدود لازمة نحو النصف والربع والثمن والثلثين
والثلث والسدس فبطل ما فوض اليهم واليه اشار بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى
بنفسه اذ عجزتم عن مقادير الامور الى قوله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وهو كمن يامر غيره باعتاق عبده ثم
يعتقه بنفسه فانه يتضمن بطلان تلك الوكالة بحصول ما امر بتحصيله بتوليه بنفسه فهنا لما بين الله تعالى نصيب
كل قريب لم يبق حكم الوصية للوالدين والاقربين لحصول المقصود باقوى الطرق واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي الحق الثابت بالوصية لهم صار معطى بالارث
فانتسخ الحكم الاول بالارث وانتهى وبه تبين ان هذا الحديث ورد بعد اية المواريث حيث قال ان الله تعالى
اعطى كل ذي حق حقه فكان النسخ باية المواريث لا به وبعضهم بان الله تعالى شرع حد الزنا بالامساك
في البيوت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت ونسخته السنة وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورد بان عمر رضي الله عنه اخبر ان الرجم كان مما يتلى في القران
على ما قال لولا ان الناس يقولون ان عمر رضي الله عنه زاد في كتاب الله تعالى لكتبت على حاشية المصحف الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب ولان الله
تعالى شرع الامساك حدا الى غاية وهو ان يجعل الله لهن سبيلا وهذه الغاية مجملة اذ السبيل غير معلوم معناه
وانما بين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عني خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولا خلاف ان زيادة المجمل من الكتاب يجوز بالسنة وبعضهم

لكم صح

بقوله تعالى فاتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا الحكم منصوص في القران وقد انتسخ ولم يظهر
نسخه بكتاب فثبت انه منسوخ بالسنة الا انه تعالى ولم تظهر لنا سنة ناسخة ايضا فان جاز لكم الحمل على سنة
لم تظهر جاز لنا الحمل على كتاب لم يظهر وبين اهل التفسير كلام فيما هو المراد بالاية واثبت ما قيل فيه ان من ارتدت
امراته ولحقت بدار الحرب فقد كان على المسلمين ان يعينوه من الغنيمة بان يدفعوا الى زوجها ما ساق اليها من الصداق
واليه اشار بقوله تعالى فعاقبتم اي فعاقبتم المشركين بسبيهم واسترقاقهم واغتنام اموالهم وكان ذلك بطريق الندب
ولم ينسخ ومن الحجة ان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التي اوجبت التوجه
الى بيت المقدس حين قدم المدينة لان ذا التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة اجماعا اذ ليس في الكتاب ما يوهم
دليله على الا قوله تعالى فثم وجه الله وذا لا يدل عليه لانها تقتضي التخيير بين الجهات والثابت بالسنة من التوجه
الى بيت المقدس نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام والشرائع الثابتة بالكتب السالفة
نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول عليه السلام فكان سنة وروي انه عليه السلام قرا في صلوته
سورة المومنين فنسي اية فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي رضي الله عنه فقال ابي بلى فقال هلا ذكرتنيها فقال
ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم فقد اعتقد نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله
عليه السلام فدل على حقيته وقالت عايشة رضي الله عنها ما خرج رسول الله عليه السلام من الدنيا حتى اباح الله
تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بالسنة وهو قوله عليه السلام
ان الله تعالى اباح ذلك اذ ليس في الكتاب بيان اباحته وصالح رسول الله عليه السلام اهل مكة عام الحديبية
على ردنسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار وهذا نسخ السنة بالكتاب
واباحة الخمر ثابتة في الابتداء بالسنة ثم نسخت بالكتاب وهو قوله تعالى رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه
ولان النسخ بيان مدة الحكم كما مر والنبي صلى الله عليه وسلم بعث مبينا قال الله تعالى وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم فيجوز ان يتولى النبي صلى الله عليه وسلم بيان مدة بقاء ما ثبت بالكتاب بلفظه وجاز
ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدة بقاء ما سنه رسول الله عليه السلام بكتابه ولان الكتاب يزيد نظمه على
السنة لان نظمه معجز دون نظمها لانه عبارة مخلوق فيصح ناسخا لها واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب
دون نظمه وكل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي وشارعه علام الغيوب لا غيره فاذا بقي نظم الكتاب ونسخ
حكمه صح القول بان الحكم الثاني مثل الاول او خير منه من حيث زيادة الثواب او من حيث انه ايسر على العباد
او اجمع لمصالحهم عاجله واجله وهو المراد بقوله تعالى نات بخير منها او مثلها وتبين بهذا انه لا يبدل شيئا من
تلقاء نفسه لانه تعالى قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولكن العبارة فيه مفوض اليه والحكم ثابت
من الله تعالى واما الحديث فقد قيل انه غير صحيح لانه بعينه مخالف لكتاب الله تعالى اذ في الكتاب وجوب
اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث وجوب اتباعه مقيدا وهو ان لا يكون مخالفا لما في الكتاب وان صح فالمراد به
اخبار الاحاد لا المسموع منه ولا المنقول عنه نقله متواترا وفي اللفظ اشارة اليه حيث قال اذا روي لكم
عني حديث ولم يقل اذا سمعتم مني وبه نقول ان نسخ الكتاب لا يجوز بخبر الواحد والمراد بقوله عليه السلام وما خالف

فوقف عند التعارض اذا جهل التاريخ بان لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما ونحن نقول نعمل بما في كتاب
الله تعالى ح وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما ولو دفع الطعن بمثله لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة لان للطاعن ان يطعن فيه ايضا لانه يقول انه خالف قوله وناقض والمناقض لا يعبا بقوله بل في ذلك
تعظيم رسول الله عليه السلام واعلاء منزلته من حيث ان الله تعالى فوض اليه بيان الحكم وجعل لعبارته
منزلة يثبت بها بيان مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يتبين به انتساخه ونسخ الكتاب بالكتاب كقوله
تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا نسخ بقوله
تعالى الان خفف الله عنكم الى قوله تعالى فاعف عنهم نسخ بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ونسخ
السنة بالسنة كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي
ان تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت والنقير
فاشربوا في الظروف فان الظروف لا تحل شيئا ولا تحرمه ولا تشربوا مسكرا ونسخ خبر الواحد بمثله جائز ايضا
ونسخ الشيء لا الى بدل او الى بدل مثله او اخف منه او اثقل جائز عندنا فان تقديم الصدقة على النجوى ثبت
بقوله تعالى فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ثم نسخ من غير بدل وفرار الواحد من العشرة في الجهاد كان حراما
ثم نسخ ببدل هو اخف منه وهو فرار الواحد من الاثنين والصفح عن الكفار كان واجبا في الابتداء ثم نسخ
بقتال الذين يقاتلون لقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ بقتالهم كافة بقوله تعالى وقاتلوا
المشركين كافة والناسخ هنا اشق ونسخ التخيير الثابت بين الصوم والفدية ابتداء بقوله تعالى وان تصوموا
خير لكم بفرضية الصوم جزما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والناسخ اشق وقال بعضهم لا يجوز
الا بمثله او اخف لقوله تعالى نات بخير منها او مثلها وقلنا المراد بالمثل والخير من حيث الثواب وفي الاشق
فضل الثواب وسادسها في بيان المنسوخ والمنسوخ انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة
دون الحكم ونسخ وصف في الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيص حتى
اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس اما الاول
فنحو صحف ابرهيم عليه السلام التي اخبر الله تعالى بنزولها وما بقي منها اثر لا تلاوة ولا عمله وذلك باحد
طريقين اما بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها ورفع ذكرها عن القلوب او بموت من يحفظها من العلماء بلا خلف
ومثل هذا النسخ كان جائزا في القران في حيوة النبي عليه السلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
قال الحسن ومعنى الا ما شاء الله ان ينسخه فينساه فاما بعد وفاته فممتنع لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا
له لحافظون اي نحفظ منزله ولا يلحقه تبديل صيانة للدين الى اخر الدهر وهذا لانه لا يجوز ان يراد حفظه
لديه لانه تعالى يتعالى عن النسيان والغفلة فثبت انه اراد به حفظه لدينا فانه مما يحتمل ضياعه وتبديله منا
قصدا كما فعل اهل الكتاب او نسيانا وقد كان التبديل جائزا في حيوته عليه السلام بالنسخ فعلم ان المراد
به بعد وفاته عليه السلام واما النوع الثاني والثالث فجائزان عند الجمهور خلافا للبعض حتى قالوا ان المقصود
بالنص بيان الحكم فلا يبقى النص بدونه لخلوه عما هو المقصود والحكم ثبت بالنص فلا يبقى بدونه لان الحكم

كما انه ثبت بلا سبب لا يبقى بلا سبب ولنا ان الحبس في البيوت والايذاء باللسان نسخا بالجلد والرجم
وبقيت التلاوة وكذا الاعتداد بالحول كان ثابتا على المتوفى عنها زوجها بقوله تعالى متاعا الى الحول غير
اخراج ثم نسخ مع بقاء التلاوة وتقديم الصدقة بين يدي النجوى نسخ مع بقاء التلاوة وغير ذلك ولان للنظم
حكمين جواز الصلوة والاعجاز وكل واحد منهما مقصود الا ترى ان بالمتشابه لا يثبت الا الحكمان فجاز ان
ينسخ الحكم الذي هو العمل به ويبقى هذان الحكمان واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود في كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فتتابعات نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهذا لان التلاوة ما نسخت
بقيت وحيا غير متلو والحكم مما يجب به ونفس التلاوة حكم مقصود يجوز ثبوتها بنفسها وانتساخها كذلك
ثم عبد الله كان يقراها وموعده فلم يبق لمصدقته وجه الا ان نقول انها كانت ثابتة غير ان الله تعالى لما نسخها
دون حكمها رفع ذكرها عن القلوب الا عن قلب عبد الله ليبقى الحكم بقراءته ولا يثبت التلاوة بروايته لعدم
النقل المتواتر الذي بمثله يثبت القران واما الرابع فانها نسخ معنى عندنا وعند الشافعي تخصيص وبيان
وليس بنسخ حتى جوز الزيادة على النص بخبر الواحد والقياس وذلك مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد
الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لان الرقبة عامة تتناول الكافرة والمؤمنة فاخراج الكافرة منها يكون
تخصيصا لا نسخا بمنزلة اخراج بعض الاعيان من الاسم العام وهذا لان النسخ رفع الحكم المشروع وفي الزيادة
تقرير الحكم المشروع والحاق شيء آخر به فلا يكون نسخا فان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من ان
تكون مستحقة للاعتاق في الكفارة وكذلك الواجب بالكتاب في حد الزنا جلد مائة والكتاب لا يتعرض للنفي
فمتى الحقنا النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون مشروعا فان قلت زيادة النفي على الجلد ليست تخصيص
قلنا ليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا بل الشرط ان لا يكون نسخا ويكون بيانا اذ البيان عبارة عن
اثبات وصف زايد للشيء يزداد به وضوحا مع بقاء الاصل بحاله والزيادة بهذه الصفة لان المنصوص
عليه وهو تحرير الرقبة باق ولكنه ضم صفة الايمان اليه والنص ساكت عن هذه الصفة وضم صفة الايمان
الى الرقبة لا يغير الرقبة ولنا ان ما ذكرتم يدل على ان الزيادة بيان صورة ولا نزاع في ذلك لانا ندعي بانها
نسخ معنى لوجود معناه وهو بيان انتهاء الحكم الاول وهذا لان النص يقتضي ان يكون الجلد حدا ومتى التحق
النفي به لا يبقى الجلد حدا وحده حتى لا يخرج الامام عن عهدة اقامة الحد بالجلد وحده لانه صار بعض الحد
وبعض الحد ليس بحد فكان نسخا لانه قد انتهى الحكم الاول ولا يقال الكلية ليست بحكم شرعي حتى يقبل
النسخ لان الكلية لم تعرف الا بالشرع وكانت حكما شرعيا وكذا النص يقتضي جواز التكفير بتحرير اي رقبة
كانت فتقييد الجواز برقبة مؤمنة يؤدي الى ابطال حكم ثبت بالكتاب وهذا لان التقييد والاطلاق ضدان
والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شيئا اخر لانه صار المطلق بعضه وما لبعض
الشيء حكم ذلك الشيء كبعض العلة ولهذا قلنا اذا جلد القاذف تسعة وسبعين سوطا لا تسقط شهادته
في ظاهر الرواية لانه بعض الحد وليس بحد فثبت انها نسخ لانه قد انتهى الحكم الاول والزيادة ليست تخصيص

لانه تصرف في النظم ببيان ان بعض ما تناوله العام غير مراد به واما المطلق فلا يتناول القيد لان
الاطلاق عبارة عن عدم القيد والتقييد عبارة عن وجوده فاذا لم يكن الرقبة متناوله
للاوصاف كيف يمكن تخصيص بعضها ولان المخصوص اذا لم يبق مرادا بالنص العام بقي الباقي ثابتا بذلك
النص العام فلم يكن نسخا واذا ثبت التقييد لم يبق الحكم ثابتا بالمطلق بل بالمقيد فثبت انه في معنى النسخ
والنسخ في الحكم الثابت بالنص لا يجوز بخبر الواحد والقياس ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة فرضا لانه يصير
زيادة على النص بخبر الواحد ولم يجعل الطهارة شرطا في طواف الزيارة لان الزيادة على النص بخبر الواحد
وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يحرم القليل من المثلث لانه بعض المسكر وبالبعض العلة حكم العلة وقلنا
اذا وجد المحدث او الجنب الماء القليل لا يستعمل لانه بعض المطهر فلا يكون مطهرا فوجوده لا يمنع التيمم
واذا شهد احد الشاهدين ببيع العبد بالالف والاخر بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة ولا يثبت البيع بالالف الذي
شهد بالف وخمسمائة يجعل الالف بعض الثمن وقد صار كله من وجه فكانا غيرين **فصل** في افعال النبي
عليه السلام افعال النبي عليه السلام سوى الزلة اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض والصحيح عندنا
ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على اي جهة
فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة افعال النبي عليه السلام التي تصلح للاقتداء اربعة على ما
بينا اما الزلة فلا تدخل في هذا الباب لانها لا تصلح للاقتداء وكذا ما يحصل في حالة النوم فلا عبرة به
فالزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه ولكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام
لم يقصده اصلا كزلة الرجل في الطين اذا لم يوجد منه القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن
وجد القصد الى المشي في الطريق كما ان في الزلة وجد قصد الفعل لا قصد العصيان وانما يعاتب وان لم يقصد المعصية
لتقصير منه كما يعاتب من زل في الطين والمعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه وقد يسمى الزلة معصية مجازا ولا
يخلو الزلة عن اقتران بيان انها زلة اما من الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي هذا من
عمل الشيطان وموسى عليه السلام كان مستأمنا فيهم ولا يباح للمستأمن المسلم ان يقتل كافرا حربيا وان كان
مباح الدم او من الله تعالى كما قال في ادم عليه السلام وعصى ادم ربه والمراد منها الزلة لانه لم يقصد العصيان
واذا لم تخل الزلة عن البيان لم تشكل على احد انها لا تصلح للاقتداء واختلف الناس في سائر افعال النبي عليه
السلام مما ليس بسهو كما روي انه عليه السلام سها في صلوته ولا طبع كالنوم والاكل وغير ذلك اذا البشر لا يخلو عما
جبل عليه فقال بعضهم يتوقف فيها حتى يقوم الدليل لان فعله عليه السلام لما كان مترددا بين ان يكون مباحا
ومستحبا وواجبا وفرضا امتنع الاقتداء اذ الاقتداء هو المتابعة في اصله ووصفه فاذا خالفه في الوصف لم يكن
مقتديا فانه اذا فعل نفلا ونحن نفعله فرضا او بالعكس يكون ذلك منازعة لا متابعة فيجب التوقف فيه حتى يقوم
الدليل وقال بعضهم يلزمنا اتباعه فيها ما لم يقم دليل المنع لانه عليه السلام قدوة لامته في اقواله وافعاله قال
الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال تعالى فاتبعوني يحببكم الله وقال تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره اي عن سمته وطريقته وقال الكرخي ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع فيه بتلك

الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل وكان
الجصاص يقول كقول الكرخي الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا
وهذا هو الصحيح لان الاباحة من هذه الاقسام هو الثابت بيقين فيقبل ويتوقف فيما وراء ذلك على قيام
الدليل كمن وكل اخر في امواله فانه يملك الحفظ لانه متيقن به لكونه مرادا للموكل بكل حال ولا يثبت ما سوى ذلك
من التصرفات حتى يقوم الدليل ثم قال الكرخي قد وجدنا اختصاص النبي عليه السلام باشياء كصوم الوصال
وحل تسع نسوة وغير ذلك ووجدنا الاشتراك ايضا فكل فعل نقل عنه فهو محتمل ان يكون من الضرب الاول وان
يكون من الضرب الثاني واذا تعارض الجانبان وجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل ولكن الصحيح ما ذهب اليه
الجصاص لان الاقتداء برسول الله عليه السلام هو الاصل لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
ففيه دليل على انه يؤتسى به في افعاله واقواله فيعمل بهذا النص حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب اختصاصه
بذلك ولان الرسل ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى في قصة ابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما والامام اسم
من يؤتم به اي يقتدى به فالاصل في كل فعل صدر منهم جواز الاقتداء بهم فيه الا ما ثبت فيه دليل الخصوص لشرفهم
وعلو حالهم **فصل** في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ما ثبت بلسان
الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة بان يخلق الله تعالى فيه علما ضروريا وهو الذي انزل عليه بلسان
الروح الامين وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق او ثبت عنده ووضح له باشارة الملك
من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عليه السلام في قوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى
يستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب او تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده
واليه اشار الله تعالى بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا كله وحي ظاهر وانما اختلف طريق الظهور ويعنى
بالظاهر ما يظهر له انه من الله تعالى ثم ذا قد يكون بلسان الملك وقد يكون باشارته وقد يكون باظهار الله تعالى
بلا واسطة ملك وهذا كله مقترن بالابتلاء والمراد به الابتلاء في درك حقيقته بالتامل والباطن ما ينال بالاجتهاد
بالتامل في الاحكام المنصوصة فابى فانكر بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلام وانما له الوحي الظاهر لا غير
وانما الاجتهاد لامته لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ فيجوز مخالفته
في ذلك ولا خلاف في انه لا يجوز لاحد مخالفة رسول الله عليه السلام فيما بين من الاحكام ولانه عليه السلام كان
ينصب احكام الشرع ابتداء والراي لا يصلح لنصب الشرائع ابتداء لان حكم الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه
بخلاف امر الحرب والمعاملات فان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب به دفع الضرر عنهم او جر النفع اليهم فيما يقوم
به مصالحهم فيجوز استعمال الرأي في مثله لحاجة العباد الى ذلك اذ ليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى يتعالى
عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فلا يجوز استعمال الرأي في حق الله تعالى وقال بعضهم كان له ان يبين احكام
الشرع بطريق الوحي تارة وبالرأي اخرى لان الله تعالى قال فاعتبروا يا اولي الابصار والنبي عليه السلام اولى
الناس بهذا الوصف الذي ذكر عند الامر بالاعتبار فكان ادخل في هذا الخطاب وقال الله تعالى ففهمناها سليمان
اي الحكومة او الفتوى والمراد به انه وقف على الحكم بطريق الرأي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان

فيه سواء فلما خص سليمان عليه السلام بالفهم دل ان المراد به الراى والدليل عليه ان داود عليه السلام
لما حكم بالغنم له هل للحرث لاستواء قيمة الغنم وقدر النقصان قال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير
هذا اوفق بالفريقين فعزم عليه ليحكم فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون بالبانها واولادها
واصوافها والحرث الى رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته ثم يترادان فقال القضاء ما قضيت وكان ذلك
باجتهادهما وكان ذلك في شريعتهم وحكم داود عليه السلام بالراى بين الخصمين اذ تسوروا المحراب فانه قال
لقد ظلمك بسوال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس وقال الله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فتبين انه
اذن بالراى وقال عليه السلام للخثعمية وقد سالته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما
كان يقبل منك فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق فهذا فتوى بمحض القياس وسال عمر رضي الله عنه
عن القبلة للصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال عمر لا فقال عليه السلام ففيم اذن
فقاس احدى مقدمتي الشهوة بالاخرى مع ان في المقيس عليه تسكين تلك الشهوة ولا كذلك في المقيس وقال
ان الرجل ليوجر في كل شيء حتى كان في مباضعة اهله فقيل له ايقضي احدنا شهوته ثم يوجر على ذلك فقال ارايتم
لو وضع ذلك فيما لا يحل هل كان ياثم قالوا نعم قال فكذلك يوجر اذا وضعه فيما يحل وهذا بيان بطريق الراى و
الاجتهاد حيث اثبت الاثم في الموضع الحرام باعتبار قضاء الشهوة وارتكاب المنهي والامتناع عنه واجب
وبالاقدام على الحلال يحصل الامتناع عنه فيثاب عليه ضرورة وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم ارايت لو
تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وهذا بيان بطريق القياس في حرمة الاوساخ بحكم الاستعمال وقد صح
انه عليه السلام كان يشاورهم في امر الحرب وغيره ذلك حتى روى انه شاور ابا بكر وعمر رضي الله عنهما في مفادات
الاسارى يوم بدر فاشار ابو بكر بالمفادات ومال رايه الى ذلك حتى من عليهم ثم نزل العتاب بقوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم ومفادات الاسير بالمال جوازه وفساده من احكام الشرع ومما هو
حق الله تعالى وقد شاور فيه غيره وعمل فيه بالراى ونزل الوحي بخلاف ما راى فعرفنا انه كان يعمل بالراى في الاحكام
كما في الحرب ولو لم يكن له فصل الامر بالراى لما امر بالمشورة بقوله تعالى وشاورهم في الامر لانه لا يشاور الا في الراى
فظاهر الامر لا يخص بابا ولا ينكر انه امر تطييبا لنفوسهم لانهم يخالفونه في بعض الامور الا يرى انه شاور
سعد بن عبادة وسعد بن معاذ في بذل شطر ثمار المدينة للمشركين يوم الاحزاب لينصرفوا فقالا ان كان هذا عن
وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راى فلا نعطيهم الا السيف فقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين و
كانوا لا يطعمون ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف
وكذلك اخذ براى غيره في النزول على الماء يوم بدر وكان يستطلع الامر دونهم فيما اوحى اليه في الحرب كما في ساير الحوادث
وكان يقول لابي بكر وعمر قولا تالي فيما لم يوح الي مثلكما واذا جاز له العمل براى غيره فيما لم يوح اليه فبرايه اولى ولان
الاجتهاد ينبني على العلم بمعاني النصوص وهو عليه السلام اسبق الناس في ذلك حتى وضح له من المتشابه الذي لا يقف
عليه احد من الامة فاذا وضح له معاني النص لزمه العمل به ولو منع عنه لكان ضرب حجر وانما يليق بحلول درجته الا
طلاق دون الحجر وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه ثم العمل بالراى بعد انقضاء مدة الانتظار

الا انه عليه السلام معصوم عن التقرير على الخطا فاذا اقره الله تعالى على ذلك دل على انه مصيب بيقين وكان
ذلك حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحي ولا يجوز مخالفته في ذلك بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالراى
لانه غير معصوم عن القرار على الخطا وهذا كالالهام فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه
الصفة وانما اخترنا تقديم انتظار الوحي لانه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الراى وكان غالب احواله
ان لا يخلو عن الوحي والمصير الى الراى باعتبار الضرورة فوجب تقديم انتظار الوحي الا يرى ان التيمم لا يجوز
في موضع وجود الماء غالبا الا بعد طلب الماء فكان انتظار الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفي في حق غيره
من المجتهدين ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله الا ان يخاف الفوت في الحادثة واما قوله تعالى وما ينطق عن
الهوى فنازل في شان القرآن اي وما اتاكم به من القرآن ليس بكلام يصدر عن هواه وانما هو وحي من عند الله تعالى
يوحى اليه وقيل المراد بالهوى هوى النفس الامارة بالسوء واحد لا يجوز على رسول الله عليه السلام اتباع
هوى النفس وانما الاجتهاد عمل بقضية العقل لا بهوى النفس وهو وحي باطن في حقه عليه السلام والاجتهاد
محض حق الله تعالى لانه لا علم بكلمة ما بينه وبين غيره فرق وقد انعقد الاجماع على عمله بالراى في باب
الحروب فكذلك في ساير الابواب لانه كان يوحى اليه في الابواب كلها وعلم به ان الوحي لا يسد باب الراى
بل تقويه **فصل** في الشرائع شرائع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله او رسوله عليه السلام من غير
انكار على انه شريعة لرسولنا عليه السلام وقال بعضهم لا تلزمنا حتى يقوم الدليل لقوله تعالى لكل
جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وراى رسول الله عليه السلام في يد عمر رضي الله عنه صحيفة وقال ما هي فقال
التورية فغضب وقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى لو كان موسى عليه السلام حيا لما وسعه
الا اتباعي فثبت انه كان متبوعا لا تابعا وعلى ما قلتم يصير تابعا وقال بعضهم يلزمنا شرائع من قبلنا
حتى يقوم الدليل على النسخ لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر بان يقتدي بهديهم
والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع اذ الاهتداء انما يقع بها كلها وقال بعضهم يلزمنا على انه
شريعتنا ولا يفصلون بين ما يصير معلوما من شرائع من قبلنا بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين
عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ذلك بالقرآن او السنة لقوله تعالى فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا و
كان عليه السلام على احكام شريعة ابرهيم عليه السلام قبل مبعثه في امور المناسك وغيرها حتى كان
يرى الختان وياكل الذبيحة دون الميتة وكان يفعل جميع ما ثبت له بنقل الثقات من شريعته وسئل ابن
عباس رضي الله عنهما عن سجدة ص فقال سجدها داود وهو ممن امر نبيكم بان يقتدى به وقد احتج
محمد على جواز القسمة بطريق المهاياة في كتاب الشرب بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وبقوله
تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر وانما اخبر الله تعالى ذلك عن صالح وقد احتج ابو يوسف
على جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم ان النفس بالنفس وبه استدل الكرخي
على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي فثبت به ان المذهب هذا الا انه يلزمنا على انه شريعتنا
لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من عباده ليبين لهم ما

نصرت عنه عقولهم في مصالح دارهم فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينه
وبين امته لا رسول الله وهذا فاسد الا انا شرطنا في هذا ان يقص الله تعالى او رسوله من غير انكار
اذ لا عبرة لما ثبت بقول اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم ولا لما ثبت
في كتابهم لانهم حرفوا الكتب فيجوز ان يكون ذلك من جملة ما حرفوا وبدلوا ولا لما ثبت بقول من اسلم منهم
لانه تلقى ذلك من كتابهم او سمع من جماعتهم وبين المتكلمين اختلاف ان النبي عليه السلام هل كان
متعبدا بشريعة من قبلنا قبل نزول الوحي عليه فنفاه قوم اذ لو ثبت لاشتهر رجوعه الى علماء شريعة ولافتخار
اهل شريعته به واثبته قوم لان دعوة من تقدمه عامة فوجب دخوله فيها وتوقف فيه قوم للتعارض و
عامة اهل الاصول على انه كان على شريعة ابرهيم عليه السلام لما مر فصل في تقليد الصحابي
والتابعي واجب يترك به القياس لاحتمال السماع اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما
سمعه منه على تقدير انه محق بلا نظر وتامل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه وهو اربعة انواع
تقليد الامة صاحب الوحي وتقليد العالم صاحب الراي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد
العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الآباء والاصاغر الاكابر والوجوه الثلثة الاول صحيحة لانها يقع عن ضرب
الاستدلال لانا انما عرفنا صاحب الوحي صديقا معصوما عن الكذب بالنظر والاستدلال لانا انما عرفنا
المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صديقا فان الله تعالى لا يامر
الكاذب ولا يؤيد بالمعجزة من يضل الناس ثم عرفنا بحجة ان راي الصحابي مقدم على راي غيره وكذا تقليد العالم
عالما هو فوقه لان زيادة المزية لا تعرف الا بضرب الاستدلال وهكذا تقليد العامي العالم لانه ما ميز بين العالم
وغيره الا بضرب الاستدلال والباطل هو الوجه الرابع لانهم اتبعوهم بهوى نفوسهم بلا نظر عقلي واستدلال
وهو الذي ذم الله تعالى الكفرة عليه بقوله تعالى انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون وفي اية اخرى
مقتدون وانما قلدنا الانبياء عليهم السلام لانا عرفنا عصمتهم عن الكذب والخطا بدلالة المعجزة فاتبعناهم
لقيام دلالة العصمة وقد فقدت هذه الدلالة في غيرهم فلا يجب اتباعهم كما لا يتبع النبي عليه السلام قبل اقامة
المعجزة ولهذا قال الشافعي لا يقلد الصحابي لان قول الصحابي ليس بحجة اذ لو كان قوله حجة لدعا الناس الى قوله
كالنبي عليه السلام وروي عن عمر رضي الله عنه كتب الى شريح ان اقض بكتاب الله تعالى ثم بسنة النبي عليه السلام
ثم برايك فلم يقل بقولي وقال الكرخي لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه اذا كان مما يدرك بالقياس فهو
يتكلم بالقياس والصحابي وغيره في القياس سواء وكما ان اجتهاد غيره يحتمل الخطا فكذلك اجتهاده ولما احتمل الخطا
لا يجب تقليده الا فيما لا يعرف بالقياس فانه لا يظن به القول جزافا وقد بطل الراي فلم يبق الا السماع من صاحب
الوحي ومن اهل الحديث من قلد الخلفاء الراشدين بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي وقال الشافعي لا يقلد احد منهم والاصح قول ابي سعيد البردعي ان تقليد الصحابي واجب يترك به القياس
لاحتمال السماع قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما في اقل
الحيض اخذا بقول انس رضي الله عنه وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن عملا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة مم

نصرت عنه عقولهم في مصالح دارهم فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا
سفيرا بينه وبين امته لا رسول الله وهذا فاسد الا انا شرطنا في هذا ان يقص الله تعالى او رسوله
من غير انكار اذ لا عبرة لما ثبت بقول اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم
ولا لما ثبت في كتابهم لانهم حرفوا الكتب فيجوز ان يكون ذلك من جملة ما حرفوا او بدلوا ولا لما ثبت بقول من
اسلم منهم في قصة زيد بن ارقم وتقدير المهر بعشرة دراهم تمسكا بقول علي رضي الله عنه وتقدير اكثر مدة الحمل
تشبثا بقول عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين واختلف عملهم في غيره كما في اعلام
قدر راس المال فقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه شرط كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وخالفه ابو
يوسف ومحمد رحمهما الله بالراي والاجير المشترك فقد روي عن علي رضي الله عنه انه ضامن لما ضاع عنده كما هو
مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وخالفه ابو حنيفة رحمه الله بالراي وقال محمد الحامل لا تطلق للسنة وروي
ذلك عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما وخالفهما ابو حنيفة وابو يوسف بالراي ووجه ما قالوا في قول الصحابي وجه
قول ابي سعيد قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فصار قول الصحابة حجة كرامة لهم لصحبة
رسول الله عليه السلام وان احتمل الغلط كما صار اجماع هذه الامة حجة كرامة لهم بالنص وان احتمل الغلط
ولان العمل بقولهم اولى لاحتمال السماع وذلك اصل فيهم مقدم على الراي فقد ظهر من عادتهم ان من كان عنده نص
فربما روى وربما افتى على موافقة النص من غير الرواية ولا شك ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي يقدم على
محض الراي ولئن كان قوله صادرا عن الراي فرايهم اقوى واقرب الى الصواب من راي غيرهم لانهم شاهدوا طريق
الرسول عليه السلام في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها
الاحكام وكانوا من خير القرون فبهذه المعاني ترجح رايهم على راي غيرهم وتبين ان احتمال الخطا في اجتهادهم اقل
والاحتمال على مراتب بعضها فوق بعض فيجب العمل بما هو اقل احتمالا ولهذا قدم خبر الواحد على القياس الا يرى
انه يجب الاخذ باحد الرايين اذا ظهر له نوع ترجيح فكذا اذا وقع التعارض بين راي الواحد منا وراي الواحد
منهم يجب تقديم رايه على راينا لزيادة قوة في رايه وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير
ان ثبت ان ذلك القول بلغ غير قايله فسكت مسلما له فاما اذا نقل عن الصحابي قول ولم يظهر عن غيره خلاف في ذلك
فان درجته درجة الاجماع اذا كانت الحادثة مما لا يحتمل الخفاء عليهم وتشتهر عادة وكذا اذا اختلفوا في شيء فان
الحق في اقوالهم لا يعدوهم على ما سيجيء في باب الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض بالبعض للتعارض لانهم
لما اختلفوا ولم يحاج بعضهم بعضا بالحديث المرفوع سقط احتمال السماع وتعين وجه الراي والاجتهاد فصار
تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بايهما شاء ثم لا يجوز
العمل بالباقي من بعد لما عرف واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة رضي الله عنهم كشريح كان مثلهم عند
البعض اعلم ان التابعي ان كان لم يبلغ درجة الفتوى في عصر الصحابة رضي الله عنهم ولم يزاحمهم في الراي لا يجوز
تقليده وان ظهرت فتواه في عصر الصحابة رضي الله عنهم كان مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا وعند بعضهم
لا يصح تقليده لعدم احتمال السماع في حقه وعدم مشاهدة احوال التنزيل ودرجة القول الاول انه لما ادرك عصرهم

وزاحمهم في الفتوى وهم بخلاف رايهم صار حكم واحد منهم في حكم يبتني على الراي فانه روي عن انس بن مالك كان
يقول اذا سئل عن مسئلة سلوا مولانا الحسن لانه كان ولد جارية ام سلمة زوجة النبي عليه السلام وقد صح
ان عليا كرم الله وجهه تحاكم الى الشريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح رضي الله عنه
لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضي الله عنه فدعا قنبر فشهد له ودعا الحسن بن
علي فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك الحسن فلا اجيزها لك فسلم الدرع الى اليهودي
فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك ثم قال اشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال علي هذا الدرع لك وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم صفين
وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد ثم رجع ابن عباس الى فتواه وقصته ما روي ان ابن عباس سئل
عن هذه المسئلة فاوجب ذبح مائة بدنة فقال مسروق يجب عليه شاة فاخذ ابن عباس بفتواه فقال وانا
ارى مثل ذلك وشريح ومسروق كانا من التابعين **باب الاجماع** الكلام فيه في مواضع في تفسيره
وركنه واهلية من ينعقد به وشرط وحكمه وسببه اما تفسيره لغة فهو العزم يقال اجمع على المسير اي عزم عليه
وحقيقته جمع رايه عليه والاتفاق عليه ايضا يقال اجمعوا على الامر اي اتفقوا عليه واصطلاحا هو اتفاق
علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم واما ركنه فنوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق منهم
او شروعهم في الفعل ان كان من بابه لان ركن كل شيء ما يقوم به ذلك الشيء والاجماع يقوم بهما ورخصة وهو ان
يتكلم او يفعل البعض دون البعض بعد البلوغ ومضي مدة التامل والنظر في الحادثة وفيه خلاف الشافعي رحمه الله
فانه قال الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان السكوت محتمل والمحتمل في نفسه لا يكون حجة وهذا لانه
يحتمل ان يكون عن خوف او تفكر الا يرى ان ابن عباس خالف عمر في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على
عمر فقال هبته وقد شاور عمر الصحابة رضي الله عنهم في مال فضل عنده للمسلمين فاشاروا اليه بالامساك
الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه كان ساكتا فقال له ما تقول يا ابا الحسن فامر بالقسمة وروى فيها حديثا عن
النبي عليه السلام فلم يجعل عمر سكوته تسليما ودليلا على اجازة السكوت مع ان الحكم عنده بخلاف ما افتوا وروي ان عمر
قد اشخص امراة فاملصت اي اسقطت من هيبته فشاور الصحابة رضي الله عنهم فاشاروا بان لا غرم عليه
وقالوا انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلي ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة فقد اجاز السكوت
مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص
من كل واحد منهم لادى الى ان لا ينعقد الاجماع ابدا لتعذر اجتماع اهل العصر على قول يسمع منهم والمتعذر منفي
بالنص بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانا اجمعنا ان مثل هذا اجماع في المسائل
الاعتقادية فكذا في المسائل الاجتهادية لان الحق في الموضعين واحد وكما لا يحل له السكوت ثم بعد العرض
ووجوب الفتوى اذا كان الحكم عنده بخلافه فلا يحل له السكوت وترك الرد ههنا اذا كان الحكم عنده بخلافه لان
الساكت عن الحق شيطان اخرس وهذا لان الحكم لو كان عنده بخلافه لكان سكوته تركا للامر بالمعروف وقد شهد
الله تعالى لهذه الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو تصور منهم ترك الامر بالمعروف لادى الى الخلف في كلامه

تعالى وهو محال فوجب ان يحمل سكوتهم عن الرد في مدة يقتضي الحاجة فيها على التفكر على ما يحل وعلى ما يدل عليه
عادتهم وما يحل سوا السكوت عن الوفاق لا عن الخلاف فان قلت ربما سكت للخفاء اذا اعتقد ان كل مجتهد
مصيب فلا يرى السكوت حراما قلت الفتوى اذا صدر عن احد واشتهر بين العوام لا يجوز ان يخفى على اقرانه
ونحن نبين في باب القياس ان المجتهد يخطئ ويصيب وان الحق في موضع الخلاف واحد ان شاء الله تعالى واما
حديث ابن عباس فلا يكاد يصح لان عمر رضي الله عنه كان يقدمه على كثير من الصحابة رضي الله عنهم وبسبب
ذلك وبادنانه مع اهل بدر حتى قال عبد الرحمن اتاذن لهذا الفتى معنا وفي ابنائنا من هو مثله فقال انه
ممن قد علمتم فاذن لهم ذات يوم واذن لابن عباس معهم فسالهم عن قول الله تعالى اذا جاء نصر الله فقال
بعضهم امر الله تعالى نبيه اذا فتح عليه ان يستغفر ويتوب اليه فقال ابن عباس ليس كذلك ولكن نعيت
اليه نفسه فقال عمر ما اعلم منها الا مثل ما تعلم ثم قال كيف تلوموني عليه بعدما ترون وكان عمر الين للاستماع
للحق من غيره وكان يقول رحم الله امرا اهدى الي عيوبي ولئن ثبت فمن الجائز انه لم يظهر لانه علم ان عمر اتقه
منه فلا يظهر رايه في مقابلة رايه واما حديث القسمة فانما سكت علي رضي الله عنه لان الذين افتوا بامساك
المال الى وقت نائبة كان حسنا فان للامام ان يؤخر القسمة فيما يفضل عنده من المال ليكون معدا النائبة
تنوب المسلمين ولكن القسمة كانت احسن عند علي رضي الله عنه لانها اقرب الى اداء الامانة وفي مثل هذا
الموضع لا يجب اظهار الخلاف ولكن اذا سئل يجب بيان الاحسن فلهذا سكت علي في الابتداء وحين سئل بين
ما هو الاحسن عنده وكذلك في الملاص انه لا غرم عليه كان صوابا وحسنا لانه لم يوجد من عمر مباشرة صنع بها
ولا سبب هو جناية ولكن التزام الغرة من عمر كان احسن صيانة عن القيل والقال ورعاية للحسن والثناء
واظهارا للعدل ولهذا سكت اولا فلما استنطقه بين اولى الوجهين عنده على ان السكوت بشرط الصيانة
عن الفوت جائز تعظيما للجواب الذي يريد اظهاره باجتهاده وذلك الى اخر المجلس والظاهر انه لو لم يستنطقه
عمر رضي الله عنه لبين يوما ما استقر عليه رايه من الجواب قبل انقضاء مجلس المشاورة واهل الاجماع من كان
مجتهدا الا فيما يستغني عن الراي ليس فيه هوى ولا فسق اما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة وامر
الدين فوق امر الدنيا فكل تهمة اوجب رد شهادتهم في باب الدنيا اوجبت ردها في باب الدين واما صاحب
الهوى فان غلا في هواه حتى كفر فلا يعتبر اقواله لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا
وكذا اذا دعا الناس الى ما يعتقده سقطت عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل واظهار الخلاف مجانة
وسفها فيكون متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في اجماع الامة ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض اياها في امامة
ابي بكر ولا خلاف الخوارج في خلافة علي كرم الله وجهه واما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال واما في اصول
الدين كنقل القران واعداد الركعات ومقادير الزكوة فالعوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع واما فيما يختص بالراي
فلا عبرة لمخالفة العوام ولا لمن ليس من اهل الاجتهاد من العلماء لانه لا يصح فتواهم في هذا الباب فصاروا كالمجانين
في حق هذا الحكم وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط وكذا اهل المدينة وانقراض العصر وقيل لا اجماع
الا للصحابة لان النبي عليه السلام مدحهم واثنى عليهم في اثار معروفة منها قوله عليه السلام اصحابي امنة لامتي

فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون وقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا
من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله
ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقيل لا اجماع
الا للعترة الرسول عليه السلام لقوله عليه السلام اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله تعالى
وعترتي وقيل لا اجماع الا لاهل المدينة لقوله عليه السلام ان الاسلام ليارز الى المدينة كما يارز الحية الى
جحرها وقال عليه السلام من اراد اهلها بسوء اذابه الله تعالى كما يذوب الملح في الماء وقال لا يزال الرجال
لا يدخلها وقال آية الايمان حب الانصار وآية النفاق بغض الانصار وقلنا الدلائل التي جعلت الاجماع
حجة كقوله تعالى كنتم خير امة الاية وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وغير ذلك لا تخص قوما بنسب او مكان او قرن على ما بينا ان شاء
الله تعالى وقيل انقراض العصر شرط لثبوت حكم الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم قبل انقراض العصر
ولا يقع الامن عنه الا بانقراض العصر على ذلك الاجماع ويحكى هذا عن الشافعي رحمه الله وينسب بعون جميع
من سوى من اهل الاجتهاد في وقت وقوع الحادثة والاجماع عليه وقلنا ما ثبت به الاجماع لا فصل فيه
فلا يزاد عليه لان الزيادة نسخ ولا يصح رجوعه من بعد عندنا وعند الشافعي يصح رجوعه سو يقول
ما ظهر في الانتهاء كالموجود في الابتداء ولو كان موجودا لا ينعقد اجماعهم بدون قوله فكذا اذا عرض له
ذلك وقلنا لما انعقد الاجماع برايه صار كالثابت بالنص وكما لا يجوز لاحد ان يخالف النص برايه فلا
يجوز ان يخالف الاجماع برايه واما في الابتداء فانما يعتبر خلافه في منع انعقاد الاجماع وما يصلح مانعا
لا يصلح رافعا لان المنع اسهل وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة
لان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاه عنده وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة رضي الله عنهم
ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل انه جعل الاختلاف الاول مانعا من الاجماع المتاخر وليس كذلك
في الصحيح بل هو اجماع عند اصحابنا لان الدليل الذي جعل الاجماع حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف
عن السلف وبين ما لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عند خلافا لمحمد لان هذا اجماع
مجتهد فيه وفيه شبهة فلهذا انفذه ابو حنيفة وحجة قول من اثبت الخلاف ان الحجة اجماع الامة وهي تعم الحي
والميت فكان المخالف من الامة وموته لا يبطل قوله فلا يثبت الاجماع بدون قوله وهذا لان ذلك المخالف
لو كان حيا لم ينعقد الاجماع بدونه لحجته لا لحيوته وحجته باقية بعد الوفاة ولانه لو ثبت الاجماع بعد
لوجب تضليله لانه يصير قوله مخالفا للاجماع فيكون خطا بيقين واعتقاد الخطا خطا ضلال لا يجوز تضليل
ابن عباس في مسئلة العول وقال محمد فيمن قال لامراته انت خلية ونوى ثلثا ثم جامعها في العدة وقال علمت
انها علي حرام لا يحد لان عمر رضي الله عنه كان يراها تطليقة رجعية وقد اجمعنا بخلافه في نية الثلث صحيحة
بلا خلاف بين الامة اليوم ولو سقط قول السابق لانقطعت الشبهة كالاية المنسوخة لا يستثنيه

في استباحة المنسوخ وقلنا ان اجماع هذه الامة انما صار حجة بجعلهم خير امة يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وهذه الصفة لا تتصور اثباتها الا مع الحيوة اذ الميت لا يتصور منه الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واذا كان كذلك تبين باجماع الخلف ان ما سواه خطا ولا يصير المخالف ضالا لان الاجماع
هو الحجة التي تضل المرء بمخالفتها وما وجد الاجماع حالة الخلاف فيه فكيف ينسب الى الضلال وهذا
كخلاف وجد بين الصحابة رضي الله عنهم فيعرض على النبي عليه السلام ورد قول البعض فانه لا يصير ضالا
بما قاله قبل بلوغه نص رسول الله عليه السلام الا ترى ان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس وقد
نزلت اية التوجه الى الكعبة فاتاهم ات وهم في الصلوة فاخبرهم بذلك فاستداروا الى الكعبة في صلوتهم
فبلغ ذلك الى رسول الله عليه السلام فجوز صلوتهم ولم ينكر عليهم لان ذلك قبل العلم بالنص الناسخ
وقوله ان حجته باقية بعده قلنا نسخت لانعقاد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس ينسخ ذلك
القياس وانما اسقط محمد الحد في تلك المسالة للشبهة المتمكنة في هذا الاجماع بسبب اختلاف الناس في هذا
الاجماع اهو حجة ام لا والحدود تندرئ بالشبهات والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر
وقال بعضهم لا عبرة لمخالفة الاقل لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم يعني ما
عليه عامة المؤمنين وفيه اشارة الى ان قول الواحد لا يعارض قول الجماعة وقوله عليه السلام يد الله مع
الجماعة فمن شذ شذ في النار ففي هذا دليل على ان انعقاد الاجماع باجتماع الاكثر اذ لو لم ينعقد الاجماع
عند خلاف العدد الا باجتماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد بمخالفته اياهم وقلنا ان اجتماع الكل
شرط لان المعتبر اجماع الامة فما بقي احد منهم يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون
الحق مع ذلك الواحد المخالف لان اجتهاد كل مجتهد يحتمل الصواب والخطا فيحتمل ان يكون الصواب معه
والخطا مع غيره والمروي محمول على ما اذا خالف بعد انعقاد الاجماع بقول الكل ومعنى قوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم كل الامة ممن هو امة مطلقة وهو من لا يتمسك بالهوى والبدعة وعن ابي حازم
القاضي ان اجماع الخلفاء الراشدين وحدهم حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وجوابه ما بينا وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين
كرامة لهذه الامة لا قياسا فان اليهود والنصارى والمجوس اتفقوا على اشياء كانت باطلة وقال النظام
والقاشاني من المعتزلة الاجماع ليس بحجة موجبة للعلم بل هو حجة في حق العمل لان كل واحد منهم اعتمد ما لا
يوجب العلم واذا انضم كان قول كل واحد منهم على الانفراد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطا فكذا
عند الاجتماع لان ما لا يوجب العلم اذا انضم بما لا يوجب العلم لا يوجب العلم كما في الجوز واللوز ولنا
قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية الله تعالى
جعل اتباع غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استيجاب النار ثم قول الرسول موجب للعلم
قطعا فكذا ما اجتمع عليه المؤمنون ولا يقال المراد به حال اجتماع الخصلتين لان الاولى منهما تكفي لاستيجاب
النار فكذا الثانية والا لا يفيد الجمع بينهما وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف

وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا لان كلمة خير بمعنى افعل فدل انهم اذا اجمعوا على شيء
اصابوا الحق الذي هو حق عند الله تعالى وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل المرضي
قال الله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وارضاهم قولا ومطلق الارتضاء في اصابة الحق عند الله تعالى
لان المخطي ليس بمرضي عند الله تعالى وان كان المجتهد معذورا في حق العمل ويوجر على قدر ما طلب الحق بالدليل
وقال تعالى ليكونوا شهداء على الناس والشهادة على الناس تقتضي الاصابة والحقية اذا كانت شهادة
جامعة للدنيا والاخرة وهذا لان الكلام محمول على الحقيقة والشاهد مطلقا من نطق عن علم ويكون قوله
حجة لانه ذات قام به الشهادة وهي الاخبار عن مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان فان قلت الاية
وردت في احكام الاخرة في نقل القران والاخبار قلت لا تفصيل في الاية لانه ذكر للمشهود به زيادة
وانها كالنسخ وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فان قلت هو محمول على الكفر قلت عموم النص
ينفي جميع وجوه الضلالة اي الايمان والشرايع جميعا فكما لا يجوز اجتماعهم على الضلالة في الاول فكذا في الثاني
وامر النبي عليه السلام ابا بكر ليصلي بالناس فقالت عايشة رضي الله عنها وعن ابيها انه رجل رقيق فمر عمر ليصلي
بالناس فقال النبي عليه السلام ان الله تعالى ذلك والمسلمون جعل اباءهم كاباء الله تعالى ولما سئل
عن الخميرة التي يتعاطاها الجيران قال ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا
فهو عند الله قبيح فان قلت كيف يستقيم التمسك بكون الاجماع حجة قاطعة باخبار الاحاد قلت
الاخبار في هذا الباب كثيرة تبلغ حد التواتر وموجبا الكل واحد فثبت العلم بكون الاجماع حجة قاطعة
كما في شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وغير ذلك ولان الله تعالى جعل رسولنا عليه السلام خاتم النبيين
وحكم ببقاء شريعته الى يوم القيمة والى ذلك اشار بقوله عليه السلام لا تزال طايفة من امتي على الحق ظاهرين حتى
تقوم الساعة ولو جاز الخطا على اجماعهم وقد انقطع الوحي بوفاته عليه السلام لبطل وعد الثبات على الحق
توجب عصمة الامة من الاجتماع على الضلالة فكان اجماعهم صوابا بيقين فان قلت الحلاف في اجماع انعقد
عن راي او خبر الواحد وهما لا يوجبان العلم فكيف اوجب العلم اجماع تفرع عنهما قلت انما قلنا بالاجماع
وقد ثبت بالادلة ان الكل عصموا عن الباطل فكان بمنزلة الاتصال برسول الله عليه السلام وتقرير على ذلك
وغير مستنكر ان لا يصيب الواحد الحق عند الله تعالى برايه ويصيبه اذا انضم اليه الاراء الا يرى انه لا يقدر
على حمل شي ثقيل بنفسه ويقدر عليه مع غيره كجاير في المحسوس والمشروع ان يحدث عند الاجتماع ما لم يكن
بالانفراد الا يرى ان القاضي اذا قضى في المجتهد فيه برايه لزم ذلك حتى لا يحتمل النقض صيانة للقضاء الذي هو من
اسباب الدين فلان يثبت هنا ما ادعينا صيانة لاصل الدين كان اولى وسبب الاجماع نوعان الداعي الى
انعقاد الاجماع والناقل الينا والداعي قد يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون من الكتاب الا يرى انا
اجمعنا على حرمة الامهات والبنات وسببه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وعلى عدم جواز بيع الطعام
المشترى قبل القبض وسببه السنة المروية في الباب وعلى جريان الربوا في الارز وسببه القياس وقال ابن جرير
والقاشاني من المعتزلة لا ينعقد الا بدليل قطعي ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس لانهما لا يوجبان العلم فلا يصدر

عنها

عنهما كيف يوجب العلم وقال اصحاب الظواهر ينعقد عن خبر الواحد ولا ينعقد عن القياس لاختلاف
الناس في القياس انه حجة ام لا فكيف يصدر الاجماع عن نفس الخلاف وقال بعض مشايخنا لا ينعقد
الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود المتواتر او الكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال
بعضهم ينعقد عن الالهام والتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب واما السبب
الناقل الينا فعلى مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه كالمتواتر وقد ثبت بدليل فيه
شبهة كالخبر المشهور والاحاد فكذلك هنا واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل
الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فكان يقينا باصله عندما على القياس
موجبا للعمل دون اليقين مثل قول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شي كاجتماعهم
على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وقول ابن مسعود
رضي الله عنه في تكبيرات الجنازة كل ذلك قد كان الا اني رايت اصحاب رسول الله عليه السلام يكبرون اربعا وقال
بعض الفقهاء ما ينقل بالاحاد في هذا الباب وهذا خطا بين فان قول النبي عليه السلام يجوز ان يثبت
بالنقل بطريق الاحاد فكذلك الاجماع يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الاحاد ثم هو على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة
نصا فانه مثل الاية والخبر المتواتر فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب او المتواتر لانه لا خلاف فيه
فيهم عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة ثم الذي نص البعض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة
دون النص ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم على قول
سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة خبر الواحد لكونه موجبا للعمل غير موجب للعلم والامة اذا اختلفوا على اقوال كان
اجماعا منهم على ان ما عداها باطل خلافا لبعض الناس فان عندهم يجوز اختراع قول اخر لان السكوت عن قول
اخر لان السكوت عن قول اخر لا يدل على نفي قول اخر ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعدوا اقاويلهم
لانهم اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا يجوز ان نظن بهم الجهل وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل
والسابقة ولكن ما ذكرنا من المعنى لا يفصل بينهم وبين غيرهم قال الشيخ الامام فخر الاسلام في هذا الباب
والنسخ في ذلك جايز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمعوا على خلافه فينسخ به الاول ويجوز ذلك
وان لم يتصل به التمكن من العمل ويستوي في ذلك ان يكون في عصر واحد او في عصرين وقال في
باب النسخ واما الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين انه يجوز النسخ به والصحيح انه لا يجوز النسخ به لان النسخ لا يكون
الا في حيوة النبي عليه السلام والاجماع ليس بحجة في حيوته لانه لا اجماع دون رايه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه
البيان فالموجب للعلم هو البيان المسموع منه واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا والتوفيق
بين كلاميه صعب ويحتمل ان يكون مراده انه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع واما نسخ الاجماع بالاجماع
فيجوز او ما قاله هنا وقع على قول ذلك البعض والله تعالى اعلم بالصواب

باب القياس

القياس في اللغة هو التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي الميل
مقياسا وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة واعترضوا عليه بان القياس يجري بين المعدومين وذكر الاصل

والفرع في المعدوم فاسد اذ الاصل اسم لشيء يبتني عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتني على غيره والمعدوم ليس
بشيء والجواب انما يمنع تفسير الاصل والفرع بهذا وقيل هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم
عند المجتهد وهو فاسد لان حكم الاصل لا يتصور ان يحصل في الفرع لانه يختص بالاصل ولان لفظ التحصيل
يشعر بان الحكم في الفرع يحصل بتحصيل المجتهد وليس كذلك اذ لا دلالة له في الاثبات والتحصيل وهذا لفظ القياس
فعل القايس وهو اعلام وابانة منه بان حكم الله تعالى في الاصل كذا وكذا وعلته كذا والعلة موجودة في الفرع
فيكون الحكم فيه ثابتا ايضا وقيل هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما وذكر لفظ
المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم واعترضوا عليه بانه ان اراد بالحمل اثبات الحكم فقوله في اثبات حكم تكرار وان
اراد غيره فهو غير مفهوم لانه تم باثبات حكم معلوم لمعلوم بامر جامع ولان قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان الحكم في الاصل
والفرع ثابت بالقياس وهو باطل ولان ايراد كلمة او في التعريفات باطل لما عرف انها تقتضي الابهام وماهية
كل شيء بعينه والابهام ينافي التعيين وقيل هو تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما وفيه
من الفساد ما فيه وهذا لان حكم الاصل من الحل والحرمة والجواز والفساد وصف الاصل وتعدية الاوصاف
محال ولانه لو عدي من الاصل الى الفرع لا يبقى في الاصل بعد التعدية فكان القياس مبطلا للحكم في الاصل والبطلان
في لفظ الاتحاد واضح ولئن قال انه عنيت به الاتحاد في الماهية فنقول اذا لا يخلو عن الابهام ويحترز عن مثله
في الحدود والصحيح ان يقال القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واختير لفظ الابانة
دون الاثبات والتحصيل لان الاثبات من الله تعالى لا من القايس لما مر ولفظ مثل الحكم ومثل العلة لفرعيز
الحكم من الحل والحرمة والوجوب والجواز وصف الاصل فلا يتصور في غيره ولفظ احد المذكورين ليتناول الموجود
والمعدوم وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره
كذا حكي عن ثعلب والاصل الذي يرد اليه النظاير يسمى عبرة والقياس مثله فانه رد الشيء الى نظيره وقيل العبرة
البيان قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والقياس مثله فالتبيين المضاف الينا هو اعمال
الراي في معنى المنصوص عليه ليتبين به الحكم في نظيره فان قلت الاعتبار هو التامل فيما اخبر الله تعالى مما صنع
بالامم السالفة قلت هذا مثله لانه امر به ليعتبر حالهم بحالهم فينزجروا عما ارتكبوا لئلا يعاقبوا بما عوقبوا
فالمقصود بالاعتبار ان يتعظ بالغير اذ السعيد من وعظ بغيره فان قال الكفر في كونه علة لما استوجبوا منصوص
عليه فكذلك عندي هنا اذا ذكرت العلة نصا مثل قوله عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة لانها من الطوافين
والطوافات عليكم فان الحكم يثبت في الفارة اعتبارا بالهرة وانما انكرنا اثبات العلة بالراي كما قلتم ان الفضل
من الحنطة بالحنطة ربوا بعلة الكيل والجنس فالجواب عنه يجيء بعد هذا ان شاء الله تعالى وقوله تعالى ولقد علمتم
النشاة الاولى فلولا تذكرون فقد جهلهم الله في ترك قياس النشاة الاخرى على الاولى اذ من قدر على شيء من غير لم
يعجز عنه من ثانيه فكان دليلا على صحة القياس وقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وهو افناء
واماتة حسا لكنه حيوة بطريق الاعتبار فان من تامل في شرع القصاص منعه ذلك عن مباشرة سببه فيسلم
صاحبه من القتل وهو من القود فكان في شرع القصاص حيوة للنفسين وكذلك في استيفائه حيوة ايضا فان من قتل

رجلا صار القاتل حربا على اولياء القتيل يخوف على نفسه منهم فالظاهر انه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك
بامثاله من السفهاء ليدفع الخوف عن نفسه فان استوفي القود اندفع شره عنهم فيكون حيوة لهم من هذا الوجه
لان احياء الحي في دفع سبب الهلاك عنه قال الله تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وهذه معان
لا تعقل الا باستعمال الراي وحديث معاذ معروف فانه عليه السلام قال له حين وجهه الى اليمن بم تقضي قال
بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال بسنة رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد قال
اجتهد برايي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقال لابي موسى حين وجهه
الى اليمن اقض بكتاب الله تعالى فان لم تجد فبسنة رسول الله عليه السلام فان لم تجد فاجتهد رايك وقال
عليه السلام لابن مسعود رضي الله عنه اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد
برايك فان قيل لا نسلم صحة الحديث وهذا لان قوله عليه السلام فان لم تجد في كتاب الله تعالى ينافي قوله
تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ومن شرط صحة خبر الواحد
ان لا يخالف الكتاب قلنا انما يكون كذلك ان لو قال فان لم يكن فاما اذا قال فان لم تجد فلا ولانه لما دل
الكتاب على وجوب قبول قول الرسول عليه السلام وقول الرسول عليه السلام دال على ان القياس حجة والقياس
دال على الحكم كان كتاب الله تعالى دالا على ذلك الحكم بواسطة وقال عليه السلام لعمر رضي الله عنه لما ساله
عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال لا فقال عليه السلام ففيم اذا والاستدلال
به انه عليه السلام استعمل القياس اذ المفهوم منه انه عليه السلام حكم بان القبلة بدون الانزال لا يفسد
الصوم كما ان المضمضة بدون الابتلاع لا يفسد الصوم بجامع عدم حصول المطلوب من المعنيين ولما
استعمل القياس وجب التاسي به لما مر ولان قوله عليه السلام ارايت خرج مخرج التقرير فلولا انه عليه
السلام قد فهم عند عمر رضي الله عنه التعبد بالقياس لما قرر ذلك عليه اذ لا يقال لمن لا يعتقد كون الكتاب
حجة اذا سال عن حكم اليس قد قال الله تعالى كذا وكذا وقال عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم فقال دين الله احق فهذا بيان بطريق الراي وتعليم للمقايسة ووجهه
ان الحقين استويا في قبول النيابة وقبول الحق من النايب من باب اليسر والسهولة وحق الله تعالى اقبل لليسر
والسهولة من حقوق العباد ولان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس فانه روي عن عمر رضي الله عنه
انه كتب الى ابي موسى الاشعري اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك وقال ابن عباس رضي الله عنهما
الا يتقي الله تعالى زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ولم يرد به التسمية لعلمه انه حقيقة بل
جعله كالاب في حجب الاخوة كما ان ابن الابن كالابن في حجبهم وشبه علي وزيد رضي الله عنهما الاخ والجد
بغصني شجرة وجدولي نهر وشركا بينهما في الميراث باعتبار قربهما من الميت واختلفوا في العول والتشريك
وقال كل واحد منهم بالراي وقال ابن مسعود رضي الله عنه في قصة بروع اقول فيها برايي والراي هو القياس
فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل لان الله تعالى اثنى عليهم في غير موضع من كتابه وتاييد بهم
الاسلام ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لا دليل عليه لاستواء الناس في الامر بالاعتبار كما في ساير

الا والامر والنواهي واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره كما بينا ثم نقول ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها
فيكون دليله على ان القياس حجة بعبارته وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل
على ان القياس حجة بدلالته وبيانه في قوله وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت
عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول والمعنى فتاملوا
فيما نزل بهولاء والسبب الذي استحقوا به ذلك فاحذروا ان تفعلوا مثل فعلهم فتعاقبوا مثل عقوبتهم
وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها سائغ والقياس نظيره وهذا لان الشرع شرع
احكاما لمعان اشار اليها النص كما انزل المثلات باسباب قصها ثم دعانا الى التامل والاعتبار وبيانه
في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة اي بيعوا الحنطة بالحنطة لان الباء حرف الالصاق فكان دليلا على
اضمار فعل كما في قوله بسم الله اي اقرا وافتتح والدليل على تعيين هذا الفعل قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء اي بيعوا سواء بسواء اذ النهي عن الشيء امر بضده ويروى بالرفع اي بيع
الحنطة بالحنطة والاخبار من الشارع جار مجرى الامر والحنطة مكيل قوبل بجنسه اي الحنطة اسم لمكيل
اي لشيء يصح ان يكال وقد قوبل بجنسه حيث قال الحنطة بالحنطة وقوله عليه السلام مثلا بمثل حال لما سبق
والاحوال شروط فان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق
اي بيعوا بهذا الوصف وهو التماثل والامر للايجاب كما سبق في اول الكتاب والبيع مباح بالاجماع فينصرف
الامر الى الحال التي هي شرط اي اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا عزو ان يكون الشيء مباحا
ويجب رعاية شرط عند الاقدام عليه فالنكاح مباح والاشهاد عليه شرط عند الاقدام عليه واراد بالمثل
القدر بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل وهذا لان المماثلة على الاطلاق في غير مرعية اجماعا اذ لا يشترط
التساوي في جميع الصفات والحبات فعلم ان المراد به المثل المقيد وهو المماثلة في الكيل واراد بالفضل الفضل
على القدر لان الفضل لا يتصور قبل المماثلة والمراد بالمماثلة المماثلة في القدر فكذا الفضل يكون على القدر ضرورة
والفضل اسم لكل زيادة والربوا اسم لزيادة هي حرام وهو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال
فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر لفوات المساواة هذا حكم
النص عرفناه بالتامل في صيغة النص والداعي اليه القدر والجنس اي اذا عرفنا حكم النص فلا بد لهذا الحكم
من سبب داع اليه مما هو ثابت بهذا النص واذا تاملنا وجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب التسوية
بين هذه الاموال يقتضي ان يكون امثالا متساوية لئلا يفضي الى تكليف ما ليس في الوسع ولن يكون كذلك الا
بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى اذ كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه فكان
قيام المماثلة بهما ثم القدر عبارة عن التساوي في المعيار فيحصل به المماثلة صورة واليه اشار بقوله مثلا
بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعاني فتثبت به المماثلة معنى واليه اشار بقوله الحنطة بالحنطة وسقطت
قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وبالاجماع فانه لو باع قفيزا جيدا بقفيز

وذكر بالقدر والجنس

ردي ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة لجاز الاعتياض عنها
كما في غير مال الربوا فانها لما كانت متقومة ثمة جاز الاعتياض عنها حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب ردي
ودرهم في مقابلة الجودة جاز وبالمعقول وهو ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته في ذاته والحنطة و
الشعير والتمر والملح والذهب والفضة لا ينتفع بها الا بهلاكها فكانت منفعتها في ذواتها لا في صفاتها
فلم يكن اوصافها متقومة لان التقوم بالانتفاع ولما لا يكون منتفعا به لا يكون متقوما بخلاف ما ينتفع
به بدون الهلاك لانه ينتفع بوصفه فكان الوصف معتبرا شرطا لا علة اي شرطا لتحقق المماثلة لا علة لها
لان العدم لا يصلح علة لانها عبارة عن معنى يحل في المحل لا عن اختيار فيتغير به حال المحل والسقوط
امر عدمي فلا يصلح علة لامر وجودي وهو وجوب المماثلة بل المماثلة ثبتت بهذين الوصفين وهما القدر والجنس
فصار سائر الاعيان فضله على المماثلين بالكيل والجنس فصار شرط شيء من الاعيان في البيع بمنزلة شرط الخمر
فيفسد به البيع هذا حكم النص عرفناه بالتامل فيه وليس بثابت بالراي ووجدنا الارز وغيره كالدخن و
الجص وسائر المكيلات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع
مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثلات اي العقوبات والمثلة العقوبة
لما بين العقاب والمعاقب عليه من المماثلة وجزاء سيئة سيئة مثلها فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا
من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم
ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم فالتخيير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل والكفر
يصلح داعيا اليه لانه صلح سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا للاخراج لانه بمنزلته واول الحشر يدل على تكرار
هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده ثم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام قال قتادة
اذا جاء اخر الزمان جاءت نار من قبل المشرق فتحشر الناس الى ارض الشام وبها تقوم عليهم القيامة وقوله
ما ظننتم ان يخرجوا يدل على ان اصابه النصح جزاء التوكل وقطع الحيل لانهم راوا انفسهم عاجزين عن ذلك وقوله
تعالى وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله اي من باس الله فاتاهم الله اي باسه من حيث لم يحتسبوا من حيث
لم يظنوا ولم يخطر ببالهم يدل ان الماتت والخذلان جزاء الاعتماد على القوة والاغترار بالشوكة ثم دعانا الى الاعتبار
بالتامل في معاني النص للعمل به فيما لا نص فيه وكذلك هنا اي في الشرعيات هذا مذهب الصحابة رضي الله عنهم
والتابعين وعلماء الدين فانهم اتفقوا على ان القياس بالراي على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص
فيه حجة من حجج الشرع لا لنصب الحكم ابتداء وقال داود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر انه ليس
بحجة والعمل به باطل في احكام الشرع وهو مذهب الشيعة والنظام ثم اختلفوا فقال بعضهم لا دليل من قبل
العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل للدليل العقلي الا في العقليات فاما في الاحكام الشرعية فلا
وقال بعضهم هو دليل ضروري بدليل انه لا يصار اليه عندكم الا عند عدم الاصول ولا ضرورة بنا اليه في احكام
الشرع لامكان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال وهذا اقرب اقاويلهم الى الصواب واحتجوا لابطال
القياس بالكتاب وهو قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فاخبر ان كل شيء مبين في كتابه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
ومن شرط صحة القياس عندكم خلو الفرع عن حكم ثابت بالكتاب وقوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا
عليك الكتاب يتلى عليهم وفي المصير الى القياس قول بان الكتاب غير كاف والسنة وهو ما روى ابو هريرة
رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا وكان اولاد السبايا غير رشدة فالنبي عليه السلام ذمهم على قياس ما لم
يكن في التورية بما قد كان فعلم انه غير حجة والمعقول وهو نوعان احدهما لمعنى في الدليل اي القياس وهو ان
في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو مناط الحكم لا يدل عليه النص عبارة او اشارة او دلالة
او اقتضاء فتعيينه من بين ساير الاوصاف بالراي لا ينفك عن شبهة والحكم الثابت به من ايجاب او اسقاط
او تحليل او تحريم حق الله تعالى فلا يصح اثبات حق الله تعالى بما فيه شبهة في الاصل مع ان من له الحق موصوف
بكمال القدرة متعال عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة كيف وقد قال الله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله الا الحق وهذا بخلاف خبر الواحد فانه في اصله كلام النبي عليه السلام
وانه يوجب العلم يقينا وانما دخلت الشبهة في طريق الانتقال الينا وقد كان قول النبي عليه السلام حجة قبل
الانتقال الينا فلا يخرج عن ان يكون حجة بهذا الاحتمال وهو كالنص المأول فان الشبهة تمكنت في تأويله
فلا يخرج به النص من ان يكون حجة موجبة وثانيهما لمعنى في المدلول وهو ما ثبت بالقياس وبيانه ان المدلول
طاعة الله تعالى ولا مدخل للراي في معرفة ما هو طاعة الله تعالى ولهذا لا يجوز اثبات اصل العبادة بالراي
الا ترى ان من المشروعات ما لا يدرك بالعقول كمقادير العبادات والعقوبات كاعداد الصلوات والزكوات
والصيامات وحد الزنا والشرب والقذف ومنها ما هو بخلاف ما تقتضيه رأينا كجعل التراب طهورا مع انه يزيد
في تشويه الخلقة وايجاب تطهير غير موضع اصابة النجاسة وايجاب الغسل من المني والوضوء من الرجيع والاول
ما اختلف العلماء في نجاسته وطهارته والثاني لا وابقاء الصوم عند الاكل ناسيا مع انه لا بقاء للشيء مع
وجود ما يضاده وايجاب قضاء الصوم دون الصلوة على الحائض مع استوائهما في سقوط الاداء وكاباحة
النظر الى شعر الامة الحسناء وحرمته الى شعر الحرة الشوهاء وقطع يد من سرق عشرة دراهم والعفو عمن
غصب عشرة الاف دينار وقبول شهادة الشاهدين في القتل وعدمه في الزنا وهو دونه والافتراق بين
عدة الطلاق والممات مع ان حال الرحم لا يختلف فيهما ولا يلزم على ما ذكرنا اعمال الراي في امر الحرب ودرك
الكعبة وتقويم المتلفات اما على الوجه الاول اي لمعنى في الدليل فلانها من حقوق العباد فبني على وسعهم
فتثبت بدليل فيه شبهة ليتيسر عليهم الوصول الى مقاصدهم اما غير القبلة فظاهر واما امر القبلة فاصله
معرفة اقاليم الارض ومواقع النجوم وهي من حقوق العباد لانهم ينتفعون بمعرفة الاقاليم ومعرفة النجوم
في التجارة والزراعة فبني على وسعهم ليتوصلوا الى مقصودهم والحكم الشرعي وجوب التوجه الى الكعبة
بعد تبين الجهة اما معرفة الجهة فليست من احكام الشرع واما على الثاني فلان هذه الامور انما يعقل بوجوه
محسوسة وبالحواس يثبت علم اليقين كما ثبت بالكتاب والسنة الا ترى ان الكعبة جهتها محسوسة تعرف

بالنظر في النجوم وكذا امر الحرب يعرف بحاسة البصر في الجيش والات الحرب والاسلحة المعدة لها والمعركة الصالحة
والرجال المقاتلة وكذا قيم المتلفات تعرف بالاسباب الحسية فان قيمة الشيء تعرف بنظائره وذلك يعرف بحاسة
البصر وكذا مهر المثل انما يعرف بالنظر الى نساء عشيرتها فان وجدناها مثل نساء عشيرتها في السن والجمال
والحسب والنسب عرفنا ان مهرها مثل مهورهن وطريق العلم بها الحس فكان يقينا باصله على مثال الكتاب
والسنة وحصل بما قلنا وهو الحجر عن القياس المحافظة على النصوص والتامل في معانيها وفي المحافظة على
النصوص اظهار قالب الشريعة كما شرعت وفي التامل في معانيها ومعانيها حجة لا تنفصل الراي عنها وان
فنيت الاعمار فيها احياء القالب اذ لا يحيى القالب الا باستعمال الراي في معاني النصوص فكان في اظهار
القالب موت البدع وفي حيوة القالب سقوط الهوى فيتم اس الدين بموت البدع ويستقيم العمل بسقوط
الهوى فكان في ذلك قوام الدين ونجاة المومنين ولان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال في مواضع القياس
ممكن وذلك دليل صحيح قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية والله تعالى
امر بالاحتجاج باصل الاباحة فيما لم يجد فيه دليل التحريم فيما اوحي اليه لانها اصل لقوله تعالى هو
الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فالاضافة بلام التمليك ادل على اثبات صفة الحل من التنصيص على
الاباحة وليس كذلك ما ذكرنا من امور الحرب وامر الكعبة وتقويم المتلفات لان العمل بالاصل غير ممكن ثمه
لان مقتضى الاستصحاب ترك الخروج الى الغزو وعمله بالاصل فان خرج ونزل في مفازة تقتضاه المكث ثمه
وكذا في امر الكعبة الاصل عدم الاستقبال اليها وكذا في تقويم المتلفات الاصل عدم الضمان وفيه فتح
باب العدوان ولا يلزم على ما ذكرنا ان القياس ليس بحجة الاعتبار عمن مضى من القرون فيما لحقهم من المثلات
والكرامات ليمتنعوا عما كان مهلكا لمن كان قبلهم حتى لا يهلكوا مثلهم او يقدموا على ما كان سببا لاستجلاب
الكرامة لمن كان قبلهم فينالوا مثل ذلك لان ذلك مما يعلم بحاسة البصر لمن عاين ذلك او بحاسة السمع بان
سمع انهم فعلوا كذا فاصابهم كذا فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من
الامر بالاعتبار وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وعلى امر الحرب يحمل مشاورة النبي عليه السلام
اصحابه فان الله تعالى امره بها في تدبير الحرب بقوله تعالى وشاورهم في الامر اي في امر الحرب والمروي عنه
المشورة في باب الحرب لا في شيء من الاحكام فيظهر به انسداد باب الشورى في معرفة الاحكام والجواب
ان الكتاب تبيان لكل شيء لان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب وبهذا يجاب عن الايات الاخر
اذ القياس منزلة في كتاب الله تعالى نصا او دلالة لما بينا انه نظير الاعتبار المامور به على ان المراد بالكتاب
في الاية يحتمل المتوسط في اللوح المحفوظ كذا في التفسير وبه يجاب عن السنة لان العمل بالقياس هو العمل
بالكتاب في الحقيقة على ان المنهي عنه هو قياس ما لم يكن في التورية بما كان فيها ونحن نقيس ما كان بما كان لانا
نبين ان حكم النص معنى هو ثابت في الفرع او نكون الزم باعتبار الحاق الفرع بالاصل باعتبار الصورة دون
المعنى كما يكون لاصحاب الطرد اليوم وفرقتم بين ما هو حق الله تعالى وبين ما هو حق العباد فنقول لان المطلوب
منها جهة القبلة لا ذاتها وما هو محض حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العمل

بالرأي فيه أما التحقيق ففي الابتلاء أولا لأنه ليس في وسعنا ما هو أقوى من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود
في الأحكام وفرقهم بين الخبر والعلة لا يقوى فالوصف الذي هو علة عند الله تعالى موجب العلم كما أن الخبر
أصله موجب للعلم وهذا لأن الوصف كالخبر والتعليل من المجتهد كالرواية من الراوي وكما احتملت الرواية
الغلط احتمل تعليل المجتهد الغلط فلا فرق بينهما وحصل بما قلنا وهو أن القياس حجة إثبات الأحكام
بظواهر النصوص تصديقا لها وإثبات معانيها طمأنينة للقلوب وشرحا للصدور وثبت به تعميم أحكام
النصوص من حيث إثبات الأحكام بظواهرها ومعانيها وفي تعميمها تعظيم حدود النص ومحافظة النصوص
بظواهرها ومعانيها ومحافظة الأحكام التي تضمنها المعاني وفيه جمع بين الأصول والفروع وهو الحق
وماذا بعد الحق إلا الضلال أي لا واسطة بين الحق والضلال فمن تخطى الحق وقع في الضلال وما للخصم
إلا التمسك بالجهل وهو استصحاب الحال لأنه إنما صار حجة عندهم للجهل بالدليل المزيل دون
العلم بالدليل المبقي والشبهة في تعليق الحكم بمعنى من المعاني إذ في التعيين احتمال جواز أن لا يكون هذا
المعنى علة ومثله جائز بالإجماع ألا يرى أن الأحكام تتعلق بالآية المأولة والعام المخصوص وخبر الواحد
مع تحقق الشبهة فيها على ما سبق وما ثبت من العلم بالقياس بالوصف المؤثر فوق ما ثبت باستصحاب
الحال لأن الثابت بالقياس يستند إلى دليل قائم والثابت بالاستصحاب يستند إلى عدم الدليل
المزيل لأنه إنما يكون دليله عندهم لعدم الدليل المغير وذا مما لا يعلم يقينا لجواز أن يكون الدليل المغير
ثابتا وإن لم يبلغه وإنما يجوز العمل به عند تعذر العمل بالقياس لما مر أن القياس أقوى منه ولا يصار إلى
الأدنى إلا عند تعذر المصير إلى الأقوى وثبت بما ذكرنا أن طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين و
توهم أن من المشروعات ما لا يعقل قلنا إنما يجوز القياس فيما يكون معقول المعنى فأما فيما لا يعقل
المعنى فلا وأما قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فالمذكور علم منكر في موضع النفي نعم فقد نهى عن قفو
ما ليس له به علم بوجه والقياس يوجب ضرب علم كما يوجبه خبر الواحد وبالاتفاق وجوب العمل لا يتوقف
على علم اليقين فالعمل بالخبر الواحد والآية المأولة والعام المخصوص والشهادات في مجالس الحكام واجب
مع فقدان علم اليقين على أنهم قد جوزوا العمل باستصحاب الحال وأنه لا يوجب العلم وأما في قوله تعالى
ولا تقولوا على الله إلا الحق فنقول القول بالقياس حق بالوجه الذي بينا **فصل** في بيان ما لا
بد للقايس من معرفته قال مشايخنا رحمهم الله للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته ومعنى
هو المراد بدلالة صيغته بمنزلة الضرب فهو اسم لفعل يعرف بظاهره وهو إيقاع آلة التأديب في محل
صالح له ولمعنى يعقل بدلالته وهو الإيلام حتى لو حلف أن لا يضرب امرأته فخنقها أو عضها يحنث
وإن لم يوجد صورة الضرب لوجود معناه أما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير وقد بيناه وذلك أن
تلحق الشيء بغيره فتجعله مثله ونظيره وقد يسمى ما يجري بين المناظرين قياسا ومقايسة لأن كل
واحد منهما يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه أصلا وهو من قاس يقيس وقد يكون
مصدرا من قايس يقايس مقايسة وقياسا وقد يسمى هذا القياس نظرا مجازا لأنه ينظر القلب بما

وقد يسمى اجتهادا لأن ببذل المجهود يحصل هذا المقصود والكل من إطلاق اسم السبب على المسبب
وأما الثابت بدلالة صيغته فهو أنه مدرك من مدارك أحكام الشرع أي سبب الإدراك كقوله عليه السلام
الولد مخلوق بجبينه ومفصل من مفاصله وبيان ذلك أن الله تعالى كلفنا العمل بالقياس على مثال العمل بالبينات
فجعل الأصول أي الكتاب والسنة والإجماع شهودا فهي شهود الله تعالى على أحكامه بمنزلة الشهود في الدعاوى
ومعنى النصوص هو شهادتها بمنزلة شهادة الشاهد وهو العلة الجامعة بين الفرع والأصل ولا بد من صلاحية
الأصول وهو كونها صالحة للتعليل بأن لا يكون مخصوصا كشهادة خزيمة وأن يكون معقول المعنى كصلاحية
الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة وذلك بأن يكون ملائما للحكم ومؤثرا فيه على حسب
ما اختلف فيه كصلاح شهادة الشاهد بلفظة أشهد لا بأعلم أو أتيقن ومعنى قول فخر الإسلام وعدالته
واستقامته للحكم المطلوب أن يكون على موافقة الدعوى حتى إذا ادعى المدعي أن له على فلان ألف درهم وشهد
الشاهدان بأن له على فلان ألف دينار لا يصح لعدم المطابقة فكذا هنا ينبغي أن يكون الجامع مطابقا للحكم
المدعى ثم يجوز أن يكون قوله وعدالته واستقامته من قبيل الترادف إذ العدالة هي الاستقامة يقال طريق عدل
أي مستقيم ويجوز أن ترجع العدالة إلى الشاهد والاستقامة إلى الشهادة والأول أظهر لما فيه من تفريق الضمير
ولا بد من مطالب للحكم على مثال المدعي وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه و
هو القلب بالعقد ضرورة والعمل بالبدن أصلا إذ القياس لا يوجب العلم قطعا ليحصل العقد أصلا بل هو
دليل موجب للعمل فكان العمل بالبدن أصلا وعقد القلب ضرورة وهذا إذا حاج نفسه وأما إذا حاج غيره وهو
الخصم فمثال المناظرين مثال المتخاصمين في حقوق الناس ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب فهو حاكم
نصا ومحكوم عليه ضرورة ومثله جائز كما في الشهادة بهلال رمضان فإنه إذا قضى القاضي بها يلزم الصوم جميع
الناس نصا ويلزم القاضي ضمنا وإذا ثبت ذلك بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في الدعاوى فإن المشهود
عليه يمكن من الدفع بعد ظهور الحجة لأن تمام الإلزام إنما يظهر بالعجز عن الدفع وهذه جملة لا تعقل إلا بالبسط
والتقرير فنقول الخارج النجس من غير السبيلين ناقض للوضوء والشاهد عليه قوله تعالى أو جاء أحد منكم من
الغائط والشهادة خروج النجاسة وهذا النص صالح للتعليل بدليل وجوب الاستنجاء إذا خرج من ثقبة تحت
السرة عند انسداد السبيلين فلا يعدى بلا تعليل والوصف صالح أيضا لأن الخارج بدون النجاسة لا يؤثر
كالبزاق والمخاط وكذا النجاسة بدون الخارج وإلا كان ينتقض الطهارة في جميع الأحوال وقد ظهرت عدالة
الوصف لأن النبي عليه السلام علل بها حيث قال إنها دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة فالدم يشعر بالنجاسة
والانفجار بالخروج وطالب الحكم أبو حنيفة رحمه الله والمطلوب انتقاض الطهارة والمقضي عليه المخالف في
المسألة أو القلب والقاضي القلب واعلم أنا إذا قسنا الذرة على البر في حرمة بيعه بجنسه متفاضلا فأصل القياس
عند الفقهاء محل الحكم المنصوص عليه وهو البر وعند المتكلمين هو النص الدال على ذلك الحكم والفرع عند الفقهاء
عبارة عن محل الخلاف وعند المتكلمين عبارة عن الحكم المطلوب إثباته **فصل** والأصول أي النصوص في الأصل
معلولة إلا أنه لا بد في ذلك من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك أي قبل دلالة التمييز من قيام الدليل على أنه للحال شا

فصل المراد من الأصول
ما ذكرنا من الكتاب والسنة و
الإجماع [illegible] من الكتاب
والسنة

اي معلول وهذا يظهر في مسئلة الذهب والفضة فانا نعلل النص الوارد فيهما بالوزن مع الجنس فان
استدل مستدل من اصحابنا بان هذا النص معلول لان الاصل في النصوص التعليل فانه لا يصح حتى
نبين بالدليل ان النص الوارد فيهما معلول في الحال وقال بعض العلماء هي غير معلولة في الاصل الا بالدليل
لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه وذلك بمنزلة المجاز عن الحقيقة فلا
يعدل عن الحقيقة الى المجاز الا بالدليل ولان الاوصاف متعارضة اذ التعليل بالقدر والجنس يقتضي حكما
خلاف ما تقتضيه التعليل بالطعم لان الاول يقتضي جريان الربوا في الجص والنورة وعدم جريانه في القليل
من المطعوم والتعليل بالطعم على العكس وباعتبار التعارض لا يتعين وصف منها والتعليل غير ممكن بالكل جميعا
لان ذلك لا يوجد الا في المنصوص عليه فينسد باب القياس ح وبكل وصف يحتمل اي يحتمل ان يكون علة ويحتمل
ان لا يكون علة فلا يصير علة مع الاحتمال فكان الوقف اصلا وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن الا لمانع
لان الدلائل التي جعلت القياس حجة جعلت النص معلولا في اصله اذ لا قياس الا بعلة ولما لم يتصور القياس
بكل الاوصاف لما مر والنص لم ينفصل بين وصف ووصف وفي التعيين اشتباه لا دليل صار كل وصف علة
الا لمانع كالخبر لما كان حجة وانما ثبت بالرواة ولا يمكن شرط الكل للتعذر صارت رواية كل عدل حجة الا لمانع
ولما صار القياس حجة صار التعليل في النصوص اصلا فلا يترك هذا الاصل باحتمال ان لا يكون معلولا وقولهم
ان في التعليل ترك الحقيقة لان الحكم به ينتقل عن النص الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة قلنا التعليل لاثبات
حكم الفرع فاما الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص كما كان قبل التعليل اذ من شرط صحة
التعليل ان يبقى حكم الاصل فيه كما كان قبل التعليل معمولا به بنصه لا بالعلة وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد
من دليل يميز الوصف الذي هو علة من غيره لانه لما ثبت ان النصوص معلولة في الاصل وبطل التعليل بكل
الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس مع وللمنع من الحاق الغير به عند الشافعي رحمه الله اخرى لانه يجوز التعليل
بالعلة القاصرة وهذا يسد باب القياس اصلا وهو مفتوح وجب التعليل بواحد من الجملة لتعين الواحد
من الجملة بعد سقوطها وهذا الواحد مجهول لا يمكن العمل به حتى يمتاز عن غيره فلا بد من دليل لوجب تمييز الوصف
الذي هو علة من غيره وهذا اشبه بمذهب الشافعي رحمه الله فانه جعل استصحاب الحال حجة على الغير وهذا
كذلك لانه اكتفى بان الاصل في النصوص التعليل ولم يحتج الى دليل يدل على انه في الحال معلول وقلنا نحن لا
دليل التمييز شرط كما قال الشافعي رحمه الله ولكنا نحتاج قبل هذا الدليل الى دليل يدل على كون الاصل شاهدا
للحال لان الاصول وان كانت معلولة في الاصل الا انه يحتمل ان لا يكون هذا النص معلولا لان من النصوص
ما هو غير معلول فاحتمل ان يكون هذا النص من تلك الجملة لكن هذا الاصل وهو ان الاصل في النصوص التعليل
لم يسقط بالاحتمال ولكن لا يبقى حجة على غيره وهو الفرع مع قيام الاحتمال حتى يقوم الدليل على انه شاهد في
الحال وهو نظير استصحاب الحال فانا جعلنا المفقود حيا باستصحاب الحال حتى لا يرث منه احد ولكن
لا يرث من غيره باعتبار هذا الاستصحاب لاحتمال موته فهو حجة دافعة لا ملزمة فان قيل الاقتداء بالنبي
عليه السلام واجب لانه قد ظهرت خصوصيته في بعض الافعال ثم لم توجب ذلك الاحتمال في كل فعل حتى يقال

لا يجوز الاقتداء به الا بعد قيام الدليل قلنا الدليل الذي اوجب الاقتداء به عليه السلام كونه
نبيا وانه قائم في جميع الاحوال ولا احتمال في كونه نبيا فوجب الاقتداء به لوجود الدليل الموجب للاقتداء
قطعا والخصوص ثبت بدليل في بعض افعاله فيبقى الباقي على عمومه كالنص العام اذا خص منه شيء يبقى
العام فيما وراء المخصوص واجب العمل به فاما هنا فالنص المجهول شاهد واحتمل ان لا يكون معلولا و
كان الاحتمال واقعا في نفس ما هو حجة فلا يصير حجة على الغير مع هذا الاحتمال ولان الاحتمال في العمل
بما ثبت حجة ولان في تعليل النص معنى الابتلاء ولكن الابتلاء بالنص الذي هو غير معلول اظهر لما عرف
فاذا استويا في معنى الابتلاء فلا بد من قيام الدليل على ان هذا النص معلول في الحال ولا يجوز الاكتفاء
بما ثبت بالراي ان الاصل في النصوص التعليل فاما الرسول عليه السلام فانما بعث للاقتداء مطلقا
قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولا معارض لهذا الدليل القطعي فلم يبطل وجوب
الاقتداء بالاحتمال وبيان هذا في الذهب والفضة فان حكم الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول
عندنا بعلة الوزن والجنس وانكر الشافعي هذا التعليل فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في النصوص
التعليل بل لا بد من اقامة الدليل على ان هذا النص في الحال معلول والدليل عليه ان هذا النص تضمن
حكم التعيين لقوله عليه السلام يدا بيد والتعيين من باب الربوا اي يتحقق الربوا في هذه الاموال عند
فوته الا يرى ان تعيين احد البدلين يشترط في كل عقد احترازا عن الدين بالدين فانه حرام نهى النبي عليه
السلام عن الكالي بالكالي ووجب التعيين في البدل الاخر هنا لاشتراط المساواة اذ المساواة في البدلين
عند اتفاق الجنس شرط لقوله عليه السلام مثلا بمثل وللنقد مزية على النسيئة عرفا وشرعا فيجب الاحتراز
عن شبهة الفضل الذي هو ربوا لقوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة ووجدنا هذا الحكم اي التعيين
متعديا عنه فان الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس ونحن لا نجوز
بيع قفيز بر بعينه بقفيز شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وان كان موصوفا لان بترك التعيين في
المجلس يفوت المساواة في اليد باليد وشرطنا قبض راس مال السلم في المجلس لتحقيق معنى التعيين
فعرفنا انه معلول اذ لا تعدي بلا تعليل فقد صح التعدي فيما ذكرنا ولم يكن الثمنية مانعة وكذا لا يصير
الثمنية مانعة فيما نحن فيه وصح التعدي بعلة الوزن مع الجنس بل ربوا الفضل اثبت منه لانه حقيقة
وذا شبهة وقال الشافعي ان تحريم الخمر معلول وليس له دليل دال على كونه معلولا بل الدليل وهو قوله
عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب دال على انه غير معلول اذ كونه معلولا ينافي كونها محرمة
لعينها واثبات الحرمة وصفة النجاسة في بعض الاشربة المسكرة ليس من باب تعدية الحكم الثابت في الخمر
الا ترى انه لا يثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر مستحله ولا يكون نجاسته غليظة كالنجاسة في الخمر لكنه ثبت
بدليل فيه شبهة كخبر الواحد لنوع احتياط فلا يظهر به كون النص معلولا ومثال ما ذكرنا من كون النص
معلولا لوجود حكم متعديا الى غيره وطعن الخصم بكونه معلولا بالثمنية الشاهد اذا طعن فيه بالجهل بحدود
الشريعة فانه تقبل شهادته ويبطل الطعن به لان الجهل لا يسقط الولاية والشاهد من اهل الولاية واذا طعن

الشاهد بالرق صح الطعن لانه يخرج به من ان يكون اهلا للولاية فكذا هنا متى وجدنا النص شاهدا
ووجدنا حكمه متعديا مع طعنه بالتمثيه بطل طعنه ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم
يجز الحكم بظاهر الحرية حتى تثبت حريته بالحجة فكذا اذا طعن بان النص غير معلول يصح ويحتاج الى اقامة
الدليل على انه معلول في الحال ولا يجوز الحكم بكون الاصل معلولا باعتبار ان الاصل في النصوص التعليل
كما لا يجوز الحكم بشهادة الشاهد بعد الطعن بالرق باعتبار ان الاصل في الادمي الحرية الا بعد اقامة
البينة بانه حر في الحال ثم تعليل النص قد يكون بالنص كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقول
النبي عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري وقوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات وقد يكون
بفحوى النص كقول النبي عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا
ما بقي وان كان مايعا فاريقوه فقيه اشارة الى انه معلول بعلة مجاورة النجاسة اياه وخبر الربوا من هذا
القبيل كما ذكرنا فصل ثم للقياس تفسير لغة وشرعا كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع ولا بد من
معرفة هذا المجموع لان الكلام لا يصح الا بمعناه لما انه وضع للافهام فالا ينبني يكون لغوا ولا يوجد الا
عند شرطه ولا يقوم الا بركنه وركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولم يشرع الا لحكمه وهو الاثر الثابت به
لان المقصود من الحكم فاذا لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ثم لا يبقى الا الدفع وقدمنا الشرط
وان كان خارجا على الركن وان كان ذاتيا لتقدمه عليه طبعا فيتقدم عليه وضعا فنقطه ان لا يكون الاصل
اي المقيس عليه مخصوصا بحكمه بنص اخر اي لا يكون متفردا بحكمه بنص اخر وجب خصوصيته به والمراد
ان لا يكون حكم المقيس عليه مخصوصا به لانه متى ثبت اختصاص الحكم بالنص صار التعليل مبطلا لان
التعليل لتعدية الحكم وذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص الاخر وكان هذا تعليله في معارضة النص
لرفع حكمه والتعليل في معارضة النص مردود كشهادة خزيمة فان الله تعالى شرط العدد في الشهادات
بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم ثم خص النبي عليه السلام خزيمة
بقبول شهادته وحده وجعل شهادته شهادة رجلين وقال عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه وسماه
ذا الشهادتين كرامة له وقد اشتهر فيما بين الصحابة بهذه الفضيلة فصار هو مخصوصا بهذا النص عن
النصوص العامة فلم يجز تعليله اصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله او فوقه في الفضيلة
لانا متى عديناه الحكم الى غيره ابطلنا خصوصيته الثابتة بالنص كرامة له وهذا لا يجوز وكذا الله تعالى اباح
النكاح ونص على اربع نسوة حيث قال تعالى مثنى وثلث ورباع والموضع موضع الحاجة الى البيان فلو
كان الزايد على المذكور مشروعا لبينه وثبت اختصاص النبي عليه السلام بتسع نسوة باعلام الملك اياه
الزاما لان فيه اثبات الولاية على الحر وهذا اكرام والاكرام فلم يصح تعديته الى غيره بالتعليل لان فيه ابطال
خصوصيته وكذا ثبت بالنص ان البيع يقتضي محله مملوكا مقدورا التسليم حيث قال عليه السلام لا تبع
ما ليس عندك الانسان وانما اراد به ما ليس مملوكا له لانه اذا باع شيئا عينا وهو لا يملكه ثم اشتراه وسلمه لا يجوز
ثم ترك هذا الاصل في السلم وان لم يكن المسلم فيه في ملكه ولا في يده بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم

عندك ونهى عن بيع ما ليس عنده

فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت بهذا النص الا مؤجلا فلا يصار الى التعليل
بان يقال ان السلم نوع بيع فيجوز حالا كالبيع لان فيه ابطال الخصوص الثابت بالنص بالتعليل وكذا
شرع ابتغاء النكاح بالمال بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ثم ظهرت خصوصية النبي عليه السلام بالنكاح
بغير مهر بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فلم يكن ذلك قابلا للتعليل وقال الشافعي رحمه الله لما صح
نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين لم يجز
التعليل لتعدية الحكم الى نكاح غيره وقلنا تفسيرها هبة خالصة لك بلا مهر لان نفل الهبة يقتضي مصدرا
فقوله خالصة نعت ذلك المصدر المحذوف والدليل عليه قوله تعالى في اخر الاية لكيلا يكون عليك حرج اي ضيق
وهو متصل بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين والحرج انما يكون في لزوم المهر لا في انعقاد النكاح بلفظ دون
لفظ وقال تعالى في حق امته عليه السلام قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي ما اوجبنا
من المهر على امته في زوجاتهم وهذه الجملة اعتراضية او نقول خالصة حال عن الضمير في وهبت نفسها
خالصة لك لا تحل لغيرك بعدك فلا يتأذى بكون الغير شريكا لك في الفراش من حيث الزمان ودليله قوله
تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وهذا لان الخصوصية لرسول
الله انما يصح بما فيه ضرب كرامة ولا كرامة في الاختصاص بالتكلم بلفظ دون لفظ وانما الكرامة في ان لا
يجب المهر ولا تحل لاحد بعده وقد ابطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة وسوفيما قلنا لا فيما قاله وكذلك
ثبوت المالية والتقوم للمنافع في عقد الاجارة حكم خاص ثبت بالنص وهو قوله تعالى فآتوهن اجورهن
وقوله تعالى على ان تأجرني ثماني حجج فلم يقبل التعليل لان مالية الاشياء لا تسبق الوجود وبعد الوجود
التقوم لا يسبق الاحراز ولا يتصور احراز المنافع لانها اعراض لا يبقى زمانا وجهت ثلاث اضمحلت
ولان التقوم عبارة عن اعتدال المعاني اذ لا اعتبار للصورة في باب التقوم فان خمسة دنانير تعادل الثوب
الذي قيمته خمسة دنانير وان اختلفا صورة ولا معادلة بين الاعيان والمنافع اذ المنافع اعراض لا تبقى
زمانين ولا تقوم بنفسها والاعيان جواهر تبقى ازمنة وتقوم بنفسها وبين ما يبقى ويقوم بنفسه وما لا
يبقى ولا يقوم بنفسه تفاوت عظيم فلا يصح ابطال حكم الخصوص بالتعليل وقول المصنف رحمه الله وكذلك
ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس الى ان قال فلا يصح ابطال
حكم الخصوص بالتعليل مشتبه فان اول كلامه يدل على انه من قبيل الثاني من الشروط واخره يدل على انه
من قبيل ما نحن بصدده فكانه لما علم ان هذه المسألة مما يصح ايراده في القسمين اومى اليه بما ذكر والله
تعالى اعلم وان لا يكون معدولا به عن القياس لان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فمتى ثبت حكم النص
على وجه يرده القياس الشرعي لم يجز اثباته في الفرع بالقياس كالنص النافي لحكم لم يجز اثباته به
كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا فانه معدول به عن القياس بالنص لان ركن الصوم فات بالاكل ناسيا
لان ركنه هو الكف عن اقتضاء شهوتي البطن والفرج واداء العبادة بعد فوت ركنها لا يتحقق وانما بقينا
الصوم في حق الناسي بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن

القياس لا مخصوصا من النص وهو قوله عليه السلام الفطر مما دخل كما زعم البعض فان عنى هذا
من جنس تخصيص العلة لان الفطر جعل كله فطرا حكما ولو كان مخصوصا من النص لكان الفطر ثابتا
وتخلف الحكم فيه بالمخصص فلم يصح التعليل ليتعدى الحكم منه الى المخطى والمكره وهو معدول به
عن القياس تيسيرا لتعليل حينئذ لفضرها ووضح لنا ان القياس يقتضي ثبوت الفطر فالتعليل لبقاء الصوم
يكون لفضرها ووضح لنا التعليل اذ بقاء الصوم مع فوات ركنه ضرورة وهذا لا يجوز كما لا يصح ان يكون النص
الثاني مثبتا وانما ثبت هذا الحكم في مواقعة الناسي بدلالة النص لا بالتعليل لان الاكل والجماع
سواء في قيام الصوم بالكف عنهما لانهما تحت امر واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
اى الكف عن هذه الاشياء الثلثة اذ المذكور قبله هذه الاشياء الثلثة فكان ورود النص في احدهما
ورودا في الاخر دلالة كما عرف ان احد المتساويين اذا ثبت له حكم ثبت للاخر ضرورة والا لم يكونا متساويين
كالتوأمين فانه يلزم من ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الاخر لاستوائهما والدليل على ان الحكم
في الوقاع ثابت بدلالة النص ان كل من سمع قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك يفهم منه ان
الناسي غير جان على الصوم حيث اضاف الفعل الى ذاته فلم يكن الصائم هاتكا حرمة الصوم فيصير
جانيا ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجناية والجماع مثله لان المجامع غير جان على الصوم لانه غير قاصد
ولا على المرأة فثبت الحكم الوارد ثمة في الجماع بدلالة النص لا بالتعليل واما الخطأ والمكره فلا يساوى
النسيان لان النسيان مما لا يمكن الاحتراز عنه وهو من قبل من له الحق بلا اختيار من العبد فصار عفوا
والخطأ مما يمكن الاحتراز عنه وانما يقع المرء فيه بضرب تقصير منه وهو ذاكر للصوم والمكره حكم جاء له
من قبل من له الحق والمكره في الاقدام على ما اكره عليه مختار وهو ذاكر للصوم ايضا ولهذا كانت العزيمة
في حقه ان لا يفطر ولو صبر على ذلك حتى قتل يثاب عليه وهذا اية كونه مختارا فلم يكن ورود النص في النسيان
ورودا فيهما دلالة وكذا حل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا حكم معدول به عن القياس لانه يقتضي حرمته
لانه ترك الشرط ولان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه مطلق بالحديث وهو قوله عليه السلام
تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مسلم على انا جعلناه مسميا حكما لكونه معذورا غير معرض عن ذكر اسم الله
تعالى فلم يجز تعليله لتعديه الحكم الى العامد وهو جان معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة وكذا حديث
الاعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان فاعطاه رسول الله عليه السلام ما يكفر به فذكر حاجته
وفقره فقال عليه السلام كل انت واطعم عيالك ثبت معدولا به عن القياس لان التكفير انما يكون بما
يقع عليه من بدني او مالي لا بما يقع له لان شرعيته للزجر وهو بالاداء لا بالاكل فان قلت قول فخر الاسلام
كان الاعرابي مخصوصا بالنص فلم يحتمل التعليل مشعر بان هذا من القسم الاول فلم اورده في القسم
الثاني قلت يجوز ايراده في القسمين لانه من حيث ان الاعرابي كان مخصوصا به حيث قال عليه السلام
يجزيك ولا يجزي احدا بعدك من القسم الاول ومن حيث انه ثبت معدولا به عن القياس كما بينا من القسم
الثاني فالشيخ رحمه الله بايراده في هذا القسم وبقوله كان الاعرابي مخصوصا بالنص اشار الى هذا

المعنى فتأويل تفهم ولا يحمل كلام السلف الا على الصحة والسداد وان كان الله تعالى اعلم بما اراد
به ومن الناس من ظن ان المستحسنات من هذا القبيل اى كلها معدول به عن القياس وليس
كذلك فمن المستحسنات ما ثبت بقياس خفي فكيف يكون معدولا به عن القياس وسيرد عليك بيانه
على الاستقصاء ومن الناس من زعم ان الاصل اذا عارضه اصول يخالفه كان معدولا به عن القياس
وليس كذلك لان تفسير المعدول به عن القياس ان لا يكون معقول المعنى اصله فاذا وافق اصله من
الاصول كان معقول المعنى اذ التعليل لا يقتضي عددا من الاصول بل يقتضي اصله واحدا من الاصول
وقد وجد فيصح التعليل بهذا الاصل وان خالفه اصول وهذا لان الاصل بمنزلة راوي الحديث والوصف
الذي يجعل علة بمنزلة الحديث ورواية الحديث تصح من راو واحد الا ان الاصول اذا كثرت اوجبت ترجيحا
عند المقابلة كالخبر يترجح بكثرة الرواة فان المشهور يترجح على خبر الواحد لان اتصاله برسول الله عليه
السلام اثبت والخبر انما صار حجة بالاتصال فكذلك الوصف انما صار علة لرجوعه الى الاصل فما كانت
اصوله اكثر كان اقوى حجة وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه
لان القياس محاذاة بين شيئين اعني الفرع والاصل فلا يتصور ثبوته في شيء واحد ولا اذا لم يكونا نظيرين
اذ محل الانفعال شرط كل فعل كالصدمة انما تكون ضربا اذا صادفت حيا واما كون الحكم شرعيا فلان
الكلام في القياس على الاصول الثابتة شرعا وبمثل هذا القياس لا يعرف الا حكم الشرع اذ الطب واللغة
لا تعرف بمثل هذا القياس وهذا الشرط واحد اسما لكنه جملة تفصيله فانه مشتمل على خمسة مباحث وسيجيء
بيانها والجملة في بيانها ان شاء الله تعالى احدها ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا فلا يستقيم التعليل
لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقول الزنا اسم لجماع يقصد به سفح الماء دون الولد وهي مثله في هذا المعنى
فكان زنا لانه ليس بحكم شرعي وعن ابن سريج وجماعة من اصحاب الشافعي انه يجوز اثبات الاسامي بالقياس
الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها فانا لو قد عرفنا ان من الاحكام ما ثبت بطريق الاجتهاد فلا يمتنع مثله في
الاسماء وهذا في الاسماء المشتقة واضح وذلك لانا متى عرفنا الاسم مشتقا من معنى ثم وجدنا ذلك المعنى
في محل اخر ينبغي ان يسوغ اطلاق ذلك الاسم عليه كما قلتم في الشرعيات فانا لما عرفنا تحريم التفاضل في البر
وعرفنا ان ذلك ما كان لكونه برا بل لكونه مكيلا وجنسا ثم وجدنا تلك العلة في غيره اثبتنا ذلك الحكم في غيره
بالقياس فكذا هنا لما عرفنا ان اهل اللغة اطلقوا اسم الزنا لمعنى ووجد ذلك المعنى في غيره جاز اطلاق ذلك
الاسم عليه قلنا قياسا قلنا الاسماء كلها توقيفية قال الله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها واذا كانت توقيفية
لا يمكن اثباتها قياسا لان النص موجود في جميعها وقياس المنصوص على المنصوص باطل لان فيه ابطال النص
ان خالفه ولا فائدة ان وافقه وهذا بخلاف الاحكام لانه لا نص في الفروع منها ولا بد من معرفة حكم الفروع
فلهذا صير الى القياس فيها ولان الاسماء وضعت دلالات على المسميات فالمقصود بها تعريف المسمى لا تحقيق
وصف فيه وحكي عن البعض انه كان يقول اني ابين المعنى في كل اسم لغة انه لماذا وضع ذلك الاسم لماذا سمي به فقيل
له لماذا سمي الجرجير جرجيرا فقال لانه يتجرجر اذا ظهر على وجه الارض اى يتحرك فقيل له فلحيتك تتحرك ايضا ولا يسمى

جرجيرا ثم قيل له لماذا سميت القارورة قارورة فقال لأنها يستقر فيها المائع فقيل له فجوفك يستقر المائع فيه أيضا ولا يسمى قارورة وكذا البحر والحوض والكوز ولا لإثبات اسم الخمر لسائر الأشربة باعتبار أن الخمر إنما سميت خمرا لمخامرتها العقل ولهذا لا يسمى العصير به قبل التخمر ولا بعد التخلل وهذه الأشربة تساوي الخمر في هذا المعنى لما بينا ولأن المخامرة حاصلة في الأفيون ولا يسمى خمرا ولا لإثبات اسم السارق للنباش باعتبار أن كل واحد منهما أخذ مال الغير على سبيل الخفية لما أن القطع لا يجب بالإجماع بدون اسم السرقة وقد عدم الاسم فيه بمعناه لأن السرقة اسم للأخذ على وجه يسارق عين صاحبه وذا لا يتصور في الكفن لأن صاحبه ميت فكيف يسارق عينه وامتنع القياس الشرعي لإثبات الاسم لما بينا فامتنع القطع ضرورة وهذا لأن الأسماء ضربان حقيقة ومجاز وسبب الحقيقة وضع الواضع وأنه لا يعرف إلا بالسماع من أهل اللغة وسبب المجاز استعارة العرب الاسم لاسم وقد علمنا أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير طريق التعدية في أحكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي يدرك به حكم الشرع وعلى هذا قلنا الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة ألفاظ الطلاق للعتاق باطل وإنما نشتغل فيه بالتأمل فيما هو طريق الاستعارة عند أهل اللغة إذ الاستعارة بأصل اللغة فلا ينال إلا بالتأمل في المعاني اللغوية فبطل توهم أن كل واحد منهما يصح تعليقه بالأخطار فيجاز إقامة أحدهما مقام الآخر لأن الطلاق وضع لمعنى خاص لغة وكذا العتاق فلم يجز إقامة أحدهما مقام الآخر لمعان شرعية وإنما يجوز لمعان لغوية وكذا الاشتغال بالقياس لإثبات الاستعارة في ألفاظ التمليك كالبيع والهبة للنكاح باطل لأن النكاح وضع لمعنى خاص لغة وكذا الهبة فلا يجوز تعليل لفظ النكاح وإلحاق الهبة أو البيع به بمعان شرعية بل يلحق به لمعان لغوية وكذلك في إثبات استعارة لفظ النسب بأن يقول هذا ابني لا يشتغل فيه بالقياس الشرعي وكذا التعليل بشرط التمليك في الإطعام في الكفارات قياسا على الكسوة باطل لأن الكلام في معنى الإطعام المنصوص عليه ولا مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم لغة وإنما الطريق فيه التأمل في معنى اللفظ لغة وهو أن الإطعام جعل الغير طاعما لأنه فعل متعد لازمه طعم وذلك يحصل بالتمكين وإنما يجوز التمليك فيه بدلالة النص كما قررناه في مباحث الكتاب وأما الكسوة فاسم للثوب دون فعل اللبس ودون منفعة الثوب وباسم الثوب لا يحصل التكفير وإنما يحصل التكفير بفعل يوجد فيه وهو التمليك فأما الإباحة ففعل يوجد في منفعته لا في عينه وثانيها التعدية فإن التعليل بما لا يتعدى لا يجوز عندنا وعند الشافعي هذا التعليل جائز لكنه لا يكون مقايسة ولهذا جوزوا التعليل بالثمنية والكلام فيه مذكور على الاستقصاء في فصل الحكم و ثالثها أن يكون المعدى حكم النص بعينه من غير تغيير لما أن فائدة التعليل التعدية لا غير فإذا كان التعليل مغيرا كان باطلا لأنه إن غير حكم النص أيضا يكون التعليل معارضا للنص وإن لم يغيره لا يكون تعدية بل يكون إثبات الحكم ابتداء وإنه لا يجوز بالتعليل فلا يستقيم التعليل لاشتراط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بأن يقال هذا تحرير في تكفير فكان الإيمان من شرط المحرر ككفارة القتل لأنه تغيير بتقييد الإطلاق فكان باطلا لأن النص الوارد في كفارة اليمين والظهار مطلق وفي اشتراط الإيمان فيهما تقييد فكان باطلا كإطلاق المقيد فإنه تغيير بالإجماع لأن فيه إبطال صفة التقييد وذلك كحرمة الربائب فإنها لما تقيدت بالدخول كان تعليل أمهات

النساء لإثبات صفة الإطلاق في حرمة الربائب تغييرا لما فيه من إبطال صفة التقييد وهذا باطل فكذا عكسه يكون باطلا لأن فيه إبطال صفة الإطلاق ولا لصحة ظهار الذمي لكونه تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل إلى الإطلاق فيها في الفرع عن الغاية توضيحه أن حكم الظهار في الأصل أي في المسلم ثبوت حرمة متناهية بالكفارة فلو عللنا هذا الأصل بما يوجب تعدية الحكم إلى الذمي يكون باطلا لأنه لا يثبت به حكم الأصل بعينه وهي الحرمة التي تنتهي بالكفارة بل تثبت حرمة مطلقة في الفرع أي حرمة لا تنتهي بالكفارة لأن الذمي ليس من أهل الكفارة لأن فيها معنى العبادة فهي من الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة وهو ليس من أهلها فيكون تغييرا للحرمة المتناهية بها وبهذا قلنا أن السلم الحال باطل لأن من شرط جواز البيع أن يكون المبيع موجودا مملوكا لما بينا مقدور التسليم لأنه عليه السلام نهى عن بيع الآبق والشرع رخص في السلم بصفة الأجل ومعناه نقل الشرط الأصلي وهو ما ذكرنا إلى ما يقوم مقامه وهو الأجل لأن الزمان صالح للكسب الذي هو من أسباب القدرة فاستقام خلفا عنه وفوات الشيء إلى الخلف كلا فوات فكان الشرط موجودا حكما ببقاء خلفه وإذا كان النص ناقلا للشرط وكان رخصة نقل من القدرة الحقيقية التي بينا إلى القدرة الاعتبارية وهو الأجل فلو علل الخصم لتعدي الحكم إلى السلم الحال لكان ذلك إسقاطا للشرط الأصلي لا الخلف فكان رخصة إسقاط فكان تغييرا ومن ذلك توهم أن فعل المخطئ والمكره ليس بمفطر لعدم القصد إلى الفطر كفعل الناسي وهذا التعليل غير جائز لأن بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد إلى الفطر لأن فوات الركن بعدم الأداء إذ الشيء لا يبقى بعد فوات ركنه وليس لعدم قصد الأكل والشرب أثر في وجود الصوم مع وجود عدم الصوم ألا يرى أن من لم ينو الصوم أصلا لأنه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائما مع أن القصد لم يوجد فلو كان لعدم القصد أثر في وجود الصوم لكان صائما بل أولى لأن الفائت ثمة شرط الصوم وهو النية وهنا الركن وتأثير عدم الركن أولى من تأثير عدم الشرط لكنه لم يجعل مفطرا بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك غير معلول على ما مر وعلى هذا الأصل سقط فعل الناسي أي إنما سقط فعله بالنص على خلاف القياس لا لعدم القصد والنسيان أمر جبل عليه الإنسان فكان سماويا محضا فنسب إلى صاحب الحق فلم يصلح لضمان حقه وإليه أشار بقوله عليه السلام فإنما أطعمك الله وسقاك أي هو الذي ألقى النسيان عليك حتى أكلت بذلك السبب ألا يرى أن المريض إذا صلى قاعدا لعجز عن القيام لا يلزمه الإعادة عندنا لأن العجز عن القيام كان من قبل من له الحق بخلاف المقيد إذا صلى قاعدا فإنه يلزمه الإعادة إذا رفع القيد لأن العذر جاء لا من قبل من له الحق فالتعدية إلى الخاطئ وهو تقصير من الخاطئ إذ لولا تقصيره في المضمضة لما سبق الماء إلى حلقه وإلى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق يكون تغييرا ومن ذلك أن حكم النص في الربوا في الأشياء الأربعة تحريم متناه بالتساوي كيلا وبالتعليل بالطعم يتغير الحكم من التناهي إلى عدم التناهي لأنه يتعدى الحكم إلى المطعومات التي لا تدخل تحت المعيار الشرعي وهو الكيل إذ الحفنة لا تدخل تحت الكيل فيكون فيه إثبات حرمة بخلاف ما أثبتها الشارع فكان تعليله باطلا ومن ذلك توهم تعيين النقود في المعاوضات أن التعيين تصرف صدر من أهله لوجود العقل والبلوغ مضافا إلى محله وهو الدراهم والدنانير فإنها محل التعيين حتى تتعين في الودائع والغصوب

وفي الوكالات والمضاربات وغيرهما مفيدا في نفسه لجوازها انما ابين تفتيشا واقل غشا وانما احتيج الى هذا
لانه لا يجوز ان يكون التصرف صادرا من الاصل مضافا الى المحل وصح هذا لانه يجوز لانه غير مفيد كما لو اشترى
عبد نفسه فان مولاه وان كان اهلا والعبد محله لكنه لما لم يكن مفيدا لم يصح حتى لو كان مفيدا بان اشترى
رب المال عبد المضاربة من المضارب صح وان كان مال المضاربة له لكونه مفيدا فيصح كتعيين السلع
فنقول هذا التعليل تغيير لحكم الاصل فلا يجوز وهذا لان حكم البيع في جانب السلع وجوب ملكها به
للمشتري لا وجودها بل وجودها في ملك البائع قبل العقد شرط صحة العقد وحكم البيع في جانب الاثمان
وجوبها ووجودها في الذمة معا بالعقد بدليل انه لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة
العقد وبدليل انه لو اشترى شيئا بدراهم غير عينها ودراهم صح العقد وثبت في الذمة فلو لم يكن وجود
الدراهم في الذمة حكما اصليا لما ثبتت في الذمة هنا لعدم الضرورة وبدليل جواز الاستبدال بها وهي دين
ولم تجعل في حكم الاعيان فيما وراء الرخصة يعني الاجواز الاستبدال بالاثمان دليل على ان ثبوتها في الذمة
حكم اصلي اذ لو كان بطريق الضرورة لما صح الاستبدال بها الا يرى ان ثبوت المسلم فيه في الذمة لما كان بطريق
الضرورة بقي على العينية فيما وراء الضرورة حتى لا يصح الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض وهذا لان التصرف
في الثمن قبل القبض جائز والتصرف في المبيع قبل القبض لا يجوز والمسلم فيه مبيع وان كان دينا لان ثبوته
دينا بطريق الضرورة فيبقى على حكم العينية فيما وراء الرخصة وبدليل انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله
وهو المبيع ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الضرورة ولم يكن امرا اصليا لجبر هذا النقصان بقبض ما يقابله
في المجلس وهو المبيع كما في السلم لما كان ثبوت المسلم فيه في الذمة امرا ضروريا لا اصليا جبر هذا النقصان
بقبض ما يقابله وهو راس المال في المجلس فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا اي اذا ثبت ان الحكم الاصلي
في جانب الاثمان وجودها في الذمة فلو صح تعيينها كما صح تعيين السلع لخرج وجوبها لا ثمان في الذمة من ان
يكون حكما للبيع ولصار شرطا لان التعيين يقتضي سبق الوجود على البيع وهذه امارة انه شرط لان حكم
الشيء لا يسبق ذلك الشيء بل يعقبه او يقارنه وجعل الحكم شرطا تغيير فلا يجوز ورابعها التعدي
الى فرع هو نظيره فلا يصح التعليل في التيمم بانه طهارة حكمية لتعديه اشتراط النية الى الوضوء لان الفرع
ليس نظيرا للاصل في كونه طهارة اذ التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث
بذاته غير مطهر اشتراطها فيما هو مطهر حسا وشرعا وقد حققناه في الفروع ولا لتعدية الحكم من الناسي في
الفطر الى المكره والمخطئ لان عذرهما دون عذره وهذا لان عذر المخطئ لا ينفك عن ضرب تقصير منه بترك
المبالغة في التحرز الا يرى انه لا ينافي وجوب الكفارة والدية وعذر المكره باعتبار صنع من غير مضاف الى
صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاكل في هذه الحالة وان كان مرخصا فيه وعذر الناسي منسوب الى صاحب الحق وقد
من عليه باعتبار سلب الفعل عنه بقوله فانما اطعمك الله وسقاك وقال الشافعي انهم عدوا حرمة المصاهرة
من الوطء الحلال الى الوطء الحرام باعتبار الجزئية والحرام ليس بنظير الحلال في اثبات الكرامة لانه قد حمدت
على الاول وزجرت على الثاني وتثبت بالاول النسب ولا يثبت بالثاني وحرمة المصاهرة كرامة ونعمة فان التحاف

الاجنبيات بالامهات من الكرامات حتى يجوز النظر اليهما والمسافرة معهما واشبه الملك الذي هو
حكم البيع بالغصب وليسا بنظيرين فالبيع مشروع والغصب غير مشروع لانه عدوان قلنا
ما عدينا من الحلال الى الحرام حتى يرد علينا ما ذكرت وهذا لان الوطء ليس باصل في اثبات الحرمة
حلالا كان او حراما وانما الاصل فيه الولد الذي يتخلق من الماءين لانه المستحق لكرامات البشر
كالشهادة والقضاء والولاية وحرمة المصاهرة كرامة فيكون هو المستحق لها ولا عصيان ولا عدوان
فيه فجاز اثبات هذه الكرامة به كما جاز غيرها من الكرامات ثم تتعدى تلك الحرمة الى الزوجين باعتبار
ان الخلاف في الولد من مائهما يثبت معنى الاتحاد بينهما فيصير امهاتها وبناتها في الحرمة عليه كامهاته وبناته
ويصير اباؤه وابناؤه في كونهما محرمة عليهم كابائها وابنائها ثم يقام ما هو السبب لاجتماع الماءين في الرحم
وهو الوطء في محل الحرث مقام حقيقة الاجتماع لاثبات هذه الحرمة فلم يجز تخصيص هذا الحكم وهو
ثبوت حرمة المصاهرة لمعنى في نفس الوطء وهو الحل ولا ابطال هذا الحكم لمعنى في نفس الوطء وهو
الحرمة لانه لا يصير عاملا بنفسه لا باصله وقد بينا ان الوطء ليس باصل في اثبات هذا الحكم بل الاصل
هو الولد الا ان اقامة السبب مقام ما هو الاصل فيما يكون مبنيا على الاحتياط كالحرمات واما النسب
فانبني على ضده من الاحتياط فلهذا لا يقام الوطء مطلقا مقام ما هو الاصل في اثبات النسب الا يرى
انه لا يقام الوطء الحلال مقام النسب فكيف يقوم مطلق الوطء مقامه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة
لا يتعدى الى الاخوات والعمات حتى يجعل اخواتها كاخواته لان تحريم الاخوات موقت لان الحرمة تنتهي
بارتفاع نكاح الاولى بالاجماع وبقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وبقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
فلو صح التعدي الى الاخوات لثبتت الحرمة مؤبدة فتغير حكم النص وهو الاصل ولا نوجب الملك بالغصب
مكانه كما نوجبه بالبيع وانما يثبت الملك به شرطا للضمان الذي هو حكم الغصب تفاديا عن الجمع بين
البدل والمبدل منه في ملك واحد والضمان مشروع كالبيع وشرعيته الاصل يقتضي شرعية شرطه الذي
هو تابع وقد استقصينا الكلام فيه فيما سبق وخامسها ان لا يكون فيه نص لان فيه ابطال النص لمخالفته
ولا يجوز ان يكون التعليل مبطلا للنص ولا مفيدا لان النص يغني عن التعليل فلا يستقيم التعليل
لايجاب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بالقياس على الخطأ والمعقودة لانه تعدية الى ما فيه نص و
هو قوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن الاشراك بالله تعالى وعقوق الوالدين والفرار
من الزحف واليمين الفاجرة وقتل النفس بغير حق ولا يشترط الايمان في مصرف الصدقات سوى الزكوة
بالقياس على الزكوة لانه تعدية الى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام تصدقوا على اهل الاديان كلها وانما
خصت الزكوة بقوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم ولا يشترط التمليك في الاطعام
في الكفارات لما مر ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لانه
تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وقد حققناه قبل هذا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل
على ما كان قبل التعليل وذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل لانه يعارضه فاني يصلح مغيرا

للحكم سواء كان في الفرع او في الاصل وذلك مثل اشتراط التمليك في الاطعام في الكفارات فانه تغيير
لحكم النص لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما وهو الاكل فكان متعديه جعل الغير آكلا وذا يتحقق
بالاباحة فكان اشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغييرا لحكم النص وكذا التعليل لقبول شهادة المحدود
في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في ساير الجرايم كالزنا والشرب باعتبار انه محدود في كبيرة باطل
لان حكم النص الوارد فيه بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله فقبل هذا التعليل سقوط الشهادة
بالنص ابدا فيكون ذلك متمما للحد وبعد التعليل تغير هذا الحكم لان التوقيت الى ابد بعضه وهذا لانه
ابطل الشهادة الى زمان التوبة والنص يقتضي ان يكون موبدا وكذا التعليل لابطال شهادته بنفس
القذف بدون العجز بالقياس على ساير الجرايم باطل لانه تغيير لحكم النص فان العجز عن اقامة اربعة ٥
الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لاقامة الجلد ورد الشهادة وهو قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فكان اثبات الرد بنفس القذف بدون اعتبار صفة
العجز بالتعليل باطلا لان حكم النص لا يبقى بعد التعليل على ما كان قبله وقال بعض اصحاب الشافعي النفي
مما يتم به التعزير فكان من جنس الحد كالجلد قلنا هذا فاسد لان الجلد اذا لم يضم اليه النفي في زنا البكر
كان حدا كاملا واذا ضم اليه النفي كان بعض الحد فكان تغييرا وهذا لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد لانه
تعالى قال فاجلدوا والفاء للجزاء والجزاء اسم للكافي وتمام تقريره في الكافي وكذا القول بسقوط شهادة
الفاسق ولا بتة اصلا بالقياس على المحدود في القذف او على العبد والصبي باطل لان الحكم الثابت
بالنص في نبأ الفاسق التثبت والتوقف لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فتوقفوا فيه
واطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة دون الابطال ومهما تعين جهة البطلان لا يبقى التوقف فلم يبق
حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله وقال الشافعي انكم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسايل منها
ان الواجب بالنص اطعام عشرة مساكين وقد جوزتم الصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام بالتعليل
وفيه تغيير حكم النص ومنها ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام يتناول القليل والكثير
وانتم خصصتم القليل بالتعليل فقد غيرتم حكم النص بالتعليل والنص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها
ومعناها بقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وقد ابطلتم حق الفقير عن الصورة بالتعليل
بالمالية وحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق العباد وثبت بالنص حق الاصناف المعدودة
في الصدقات بوجود الاضافة اليهم بلام التمليك بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية
وانتم جوزتم الصرف الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة فغيرتم هذا الحكم المنصوص عليه وثبت بالنص
لزوم التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وبقوله عليه السلام تحريمها التكبير وانتم عللتم
بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم فجوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير وفيه تغيير
حكم المنصوص عليه وثبت بالنص وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة بقوله عليه السلام
حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه قالعا مزيلا فجوزتم تطهير الثوب النجس

باستعمال

باستعمال ساير المايعات سوى الماء وفيه تغيير حكم النص قلنا لا تغيير فيها فحكم النص لزوم العشرة
محلا لصرف طعام الكفارة اليهم وهذا الحكم باق ولكنا عرفنا باشارة النص ان المعتبر سد خلة
المحتاج لانه نص على الصفة التي تنبئ عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة وعلمنا بان الحاجة
تتجدد بتجدد الايام فجعلت المسكين الواحد في عشرة ايام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف
اليه اذ الواجب سد عشر خلات وهو ثابت بالصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام كما يثبت بالصرف
الى عشرة مساكين في يوم واحد وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير
فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لا به توضيحه ان حذف المستثنى منه في موضع النفي جائز وفي موضع
الاثبات لا يجوز وبرهانه عرف في موضعه وقد حذف المستثنى منه ههنا اذ الطعام لا يصلح الا ان يكون مستثنى
منه لان استثناء الحال وهو معنى يقوم بالغير من العين وهو قايم بنفسه محال فلا جرم يثبت المستثنى
منه على وفق المستثنى كقول محمد رحمه الله في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبدي حر لان المستثنى منه بنو
ادم حتى لو كان في الدار صبي او امراة يحنث ولو كان فيها ثوب او دابة لا يحنث ولو قال الا حمار كان
المستثنى منه الحيوان حتى لو كان فيها حيوان اخر سوى الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث ولو
قال الا ثوب كان المستثنى منه كل شيء حتى لو كان في الدار شيء سوى الثوب مما هو مقصود بالامساك
في الدار يحنث والمستثنى حال فكان المستثنى منه سائر الاحوال يعني حال التساوي وحال التفاضل
وحال المجازفة ولن يثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان التساوي انما يعتبر بالكيل بالاجماع
وبالنص على ما مر والتفاضل انما يكون عند وجود الفضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة
عن عدم العلم بالمساواة كيلا والكيل لا يتاتى الا في الكثير فعرفنا ان اختصاص القليل لا يثبت
بدلالة النص وان كان مصاحبا للتعليل لا انه حصل بالتعليل واما الزكوة فليس فيها حق ثابت
للفقير بالنص حتى يتغير بالتعليل بل الزكوة محض حق الله تعالى فانها عبادة محضة لانها من اركان
الدين كما ورد في الحديث وساير الاركان كالصلوة والصوم والحج عبادة وحق الله تعالى فكذا
هذا الركن فثبت ان الواجب لله تعالى وانما سقط حقه في الصورة باذنه بالنص لا بالتعليل
لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب
مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وهي الشاة والابل والبقر ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى بالنص
وهو قوله عليه السلام خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وذلك لا يحتمل مع اختلاف المواعيد
اي ذلك المال المسمى لا يحتمل انجاز المواعيد لاختلاف المواعيد لاحتياج البعض الى كذا والبعض
الى غيره وذلك لا يوجد في عين الشاة فكان اذنا بالاستبدال ضرورة ليكون المصروف الى كل واحد
منهم عين الموعود له كالسلطان يجيز لاوليائه بجوائز مختلفة كتبها باسمائهم ثم امر واحدا بايفاء
ذلك كله من مال بعينه فانه يكون ذلك اذنا له في الاستبدال ضرورة ولكن لا على اخر كبر ولا خرج على رب الدين

عشرة دراهم فامر من له البر بان عليه البر بقضاء حق صاحب العشرة من البر فادى الى صاحب
العشرة عشرة دراهم برضاه وقبله جاز ويسقط حق صاحب البر عن البر والثابت بضرورة النص كالثابت
بالنص نصا او التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل فان قلت فاذا كان جواز الاستبدال
ثابتا بالنص فما فايدة التعليل قلت التعليل لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير
فان هذا حكم شرعي وهذا لانه كما اخرج المال الى الله تعالى على وجه الزكوة تمكن فيه نوع خبث عند
ابتداء القبض الذي هو لله تعالى قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات
لصيرورته قربة مطهرة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وانما تكون مطهرة
اذا كانت مزيلة لنجاسة الاثام عن المزكي واذا كانت مطهرة تمكن في ذلك المال خبث كما في الماء الذي
توضأ به انسان ولهذا قال عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس وعوضكم
منها خمس الخمس فتبين انه يصير بمنزلة الماء المستعمل ولهذا كان حراما في الامم السالفة فكانت علامة قبول
الصدقات ان ينزل من السماء نار فتحرقها وانما احلت لهذه الامة بعد تمكن الخبث فيها بشرط الحاجة والفقر
كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على الغني لعدم الحاجة فعرفنا ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى الفقير
لكنا لا نحن نعلل صلاحية الشاة لكفاية الفقير فنقول انها انما صارت صالحة لكفايته لانها مال متقوم
يصلح لقضاء حوايجه وهذه الصفات موجودة في ساير الاموال فجازت التعدية اليها وانما قيدنا بالمتقوم
لان المطلوب دفع الحاجة وهي لا تندفع بغير المتقوم ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان اللام
في قوله تعالى للفقراء لام العاقبة اي يصير لهم بعاقبته لان قبض الفقير يقع اولا لله تعالى وانما يصير
مصروفا الى الفقير بدوام يده وهذا كقوله لدوا للموت وابنوا للخراب ومعلوم ان البناء لا يبنى للخراب
وانما يبنى للسكنى ولكن عاقبته للخراب على ان اللام ولو ثبتت على موضوعها فلا يدل على ان الزكوة لم يكن حق
الله تعالى وذلك لانه انما اوجب لهم بعدما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى وذا انما يكون بابتداء
قبض الفقير على ما قررنا وتبين بما ذكرنا انه لا حق للفقراء في الزكوة وانما صاروا مصارف باعتبار الحاجة
والحاجة شيء واحد وان كان اسباب الحاجة مختلفة وهذه الاسماء المذكورة في النص اسباب الحاجة
والحاجة شيء واحد وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة الكعبة للصلوة في وجوب التوجه اليها لا يصير الصلوة حقا
للكعبة ثم كل صنف من هذه الاصناف بمنزلة جزء من الكعبة واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها في حكم
جواز الصلوة فكذا الصرف الى صنف منها باعتبار ان المال يصير بقبضه لله تعالى خالصا بمنزلة الصرف الى جميع
الاصناف ولا نقول بان حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلوة بل الواجب تعظيم الله
تعالى بكل جزء من البدن واللسان من الاعضاء الظاهرة من وجه وهذا لان الصلوة تعظيم الله تعالى
بكل الاعضاء فتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم ثم التعظيم باللسان يكون بالثناء والذكر وكان
ذكر الله تعالى على سبيل التعظيم لتحقيق اداء الفعل المتعلق باللسان والتكبير آلة صالحة لجعل فعل اللسان
تعظيما نصا وحكم النص ان يجعل التكبير آلة فعلها لكونه ثناء مطلقا فعديناه الى ساير الفاظ الثناء مع بقاء حكم

النص وهو كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم وكذا استعمال الماء لم يجب لعينه لان من القى الثوب
النجس او قطع موضع النجاسة لم يجب عليه استعمال الماء بل الواجب ازالة النجاسة عن الثوب
والماء آلة صالحة لازالة النجاسة فاذا عللنا وعدينا حكمه الى ساير ما يصلح آلة من المايعات فقد
بقي حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحا للتطهير ثم طهارة المحل اصل لان نجاسة بالمجاورة لا
باعتبار ان عينه نجس وانتفاء صفة النجاسة عن المزيل اعني الماء وابتداء ملاقاة النجاسة الى ان
يزايل الثوب بالنص حكم شرعي ثبت بالنص وبالتعليل تعدى هذا الحكم الى الفرع وبقي في الاصل
على ما كان قبل التعليل ولا يلزم ان الحدث لا يزول بساير المايعات سوى الماء لان عمل الماء لا يثبت
في محل الحدث الا باثبات المزال في محل الحدث وذلك امر شرعي غير معقول ثبت في محل الحدث عند
استعمال الماء الذي يوجد مباحا ولا يبالي بخبثه فلا يمكننا اثباته في اوان استعمال ساير المايعات
بالرأي وهو غير معقول مع ان ساير المايعات يلحقنا الحرج بخبثها لانها لا توجد مباحة غالبا بيانه
ان الوضوء مطهر بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم والتطهير لا يتحقق الا في محل نجس والا يكون اثبات
الثابت والنجاسة غير ثابتة حقيقة لان اعضاء المحدث طاهرة حتى لو ادخل يده في الاناء لا يتنجس
ما فيه وانما ثبتت حكما ضرورة الامر بالتطهير وضرورته زوال النجاسة والشرع انما امر بالتطهير بالماء
فظهرت النجاسة في حق الماء فلا في القياس فلا يمكن اظهار النجاسة في حق غير الماء من المايعات لما قررنا
واذا لم تظهر النجاسة في حق المايعات لا يحصل باستعمالها طهارة كما تحصل باستعمال الماء بخلاف تطهير
الاخباث لان المزال ثمه معقول فيمكن التعدية فان قيل فاذا كان الوضوء تطهيرا حكميا غير معقول
المعنى على ما قررت فينبغي ان تشترط النية فيه كما في التيمم قلنا التغير من الطهارة الى النجاسة عند
استعمال الماء ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فاما الماء في كونه مزيلا اذا استعمل في المحل فمعقول لانه
خلق كذلك فلا حاجة الى اشتراط النية لحصول الازالة به كما لا يشترط في غسل الثوب عن النجاسة بخلاف
التيمم لان التراب غير مزيل للنجاسة طبعا وانما جعل الشرع مزيلا بخلاف القياس عند ارادة الصلوة
وبعد صحة الاداء وصيرورته مطهرا استغنى عن النية ايضا وهذه معان لا تدرك الا بالتأمل والانصاف
وتعظيم حدود الشرع بلا اعتساف **فصل في الركن** ولما كان ركن الشيء عبارة عما يقوم به ذلك الشيء
قيل وركنه ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده لان
قيام القياس بهذا فكان ركنا له وقيد بالعلم لان العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ثابتا به والحكم في المنصوص
عليه ثابت بالنص دون العلة وهو جايز ان يكون وصفا لازما اي ما جعل علما على حكم النص جاز ان يكون
وصفا لازما كالثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي وهي صفة لازمة للذهب والفضة فانهما خلقا للثمنية
لا يفارقهما هذا الوصف بحال وكالطعم جعله الشافعي علة للربوا وهو وصف لازم للحنطة لا ينفك
عنها بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات
وعارضا كقوله عليه السلام للمستحاضة في بيان علة انتقاض الطهارة انه دم عرق انفجر فان الانفجار صفة عارضة

غير ان نرى ان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار واسما فانه عليه السلام علل بالدم بصفة
الانفجار والدم اسم له وصف وجليا كالطوف علة لسقوط النجاسة في قوله عليه السلام انها من
الطوافين والطوافات عليكم وخفيا كالكيل والجنس في باب الربوا وهو كثير شيء وحكما كقوله
عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم قال عليه
السلام فدين الله احق علل بجواز الاداء بالنائب بكونه دينا والدين حكم شرعي لانه عبارة عن
الثابت في الذمة وذلك حكم شرعي لا حسي فالنبي عليه السلام جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو
القبول وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد بخلاف
المدبر المقيد فانه ما تعلق عتقه بمطلق موت السيد والتعليق حكم جعل علة لحرمة البيع وكقولهم
في ظهار الذمي صح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم ومن وجب العشر في زرعه وجبت الزكوة في ضرعه
كالبالغ ومفردا كتعليلنا ربوا النساء بالجنس او الكيل وعددا كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر
والجنس وكتعليله عليه السلام في المستحاضة حيث اعتبر شيئين اسم الدم وصفة الانفجار و
كتعليلنا في نجاسة سور السباع بانه حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا بلوى في سوره ويجوز في
النص كالطوف في الحديث الذي رويناه والطعم في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء وفي غيره اذا كان الغير ثابتا به نحو ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم فالرخصة معلولة باعدام العاقد فانه سبب وذلك غير مذكور في النص لكنه
ثابت بالنص لانه يفتقر الى العاقد والاعدام صفته فيكون ثابتا بالنص وهذا التعليل يصح
على مذهب الشافعي حتى تعديه من المؤجل الى الحال وعندنا لا يجوز لثبوته بخلاف القياس وكذا
النهي عن بيع الابق معلول بجهالة المبيع في نفسه على وجه يفضي الى المنازعة او بعجز البائع عن تسليم
المبيع وذكرهما في النص لكنهما ثبتا بالنص لان الجهالة صفة المبيع والمبيع ثبت به والعجز صفة
للبائع وهو ثابت به اذ البيع لا يتصور بدون البائع وقال عليه السلام لا ينكح الامة على الحرة
وعلل الشافعي التحريم بتعريض الجزء امه للرق على غنية منه لتجويزه الطول للحرة وليس في النص
ذلك لكن ذكر النكاح يقتضي ناكحا وما ثبت بمقتضى النص فهو كالمنصوص وانما استوت هذه الوجوه
في كونها ركنا لان العلة انما صارت علة باثرها وذلك لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه فيه ثبت
التاثير بمعنى من هذه الضروب كان علة يجب العمل بها ولانه كون الوصف علة صلاحه وعدالته
بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهو ان يكون على موافقة العلل
المنقولة عن رسول الله عليه السلام وعن السلف كتعليلنا بالصغر ولاية المناكح لما يتصل به من
العجز فانه مؤثر تاثير الطوف لما يتصل به من الضرورة اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز
ان يكون علة لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه فيؤدي الى سد باب القياس ح وليس
للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة من غير دليل لما فيه من رفع الابتلاء واختلفوا في دلالة

كون الوصف علة للحكم فقال اهل الطرد هو الاطراد من غير ان يعتبر فيه معنى يعقل حتى قالوا
الخل مائع لا يبنى القنطرة على جنسه فلا يزول النجاسة به كالدهن فهذه علة مطردة لا نقض
عليها وقال جمهور الفقهاء هو صلاح الوصف ثم عدالته بمنزلة الشاهد فانه لا بد من صلاحه
بان يكون حرا عاقلا بالغا وعدالته لاجتنابه عن محظورات دينه ليستدل به على اجتنابه عن الكذب
ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص وهو اشهد وبما يماثله بلغة اخرى ونعني بصلاح الوصف
ملائمته ومعناها ان يكون موافقا للعلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام وعن الصحابة رضي الله
عنهم غير ناب عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود اثبات حكم شرعي
بها فلا بد من ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرفوا احكام الشرع ببيانهم وبعدالته التاثير اي
يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في اثبات ذلك الحكم او جنس ذلك الحكم او لعين ذلك الوصف تاثير في
جنس ذلك الحكم او عينه وان عمل به قبل التاثير صح ولكن لا يجب العمل به فاما قبل الملائمة فلا يصح العمل
به كالشاهد لا يجوز العمل بشهادته قبل ظهور الصلاح حيث فيه وبعد ظهور الصلاح حين لا يجب العمل
بشهادته قبل ظهور عدالته ولكن لو جوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور ينفذ وقال بعض
عدالة الوصف بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة والقبول لان الاثر لا يحس ليعلم بطريق
الحس فيجب الرجوع الى شهادة القلب فاذا تخايل في القلب اثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به
كما اذا اشتبهت القبلة ولم يبق عليها دليل محسوس وجب الرجوع الى شهادة القلب ووجب العمل بما
يقع في قلبه انه جهة الكعبة ثم يعرض على الاصول للاحتياط كالشاهد يعرض على المزكين الا ان هناك
يعرض حتما لا احتياطا لانه يتوهم ان يعترض ثم بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق وغيره
فاما الوصف فلا يحتمل مثله فيثبت الصلاحية عندهم بالملائمة على ما فسرناه والعدالة بالاخالة وقال
بعضهم عدالته بالعرض على الاصول حتى اذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات كان معدلا كما ان
عدالة الشاهد يثبت بعرض حاله على المزكين فاذا عرض حاله على المزكي ولم يجرحه يجب العمل بشهادته وادنى
ذلك اصل اذ لا نهاية للاعلى واحتمال ان يرده مزك اخر لا يعتبر لان التزكية بالاحتمال لا ترد وهذا بناء
على اصله ان العدد في التزكية شرط فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض لانه صار معدلا بكونه مخيلا
وانما العرض على الاصول احتياط والنقض جرح اي يجرح الوصف ويخرجه من ان يكون علة كجرح الشاهد
بالرق والمعارضة دفع اي لا يمنع الوصف عن العلية ولكن يدفع الحكم بعلة اخرى كشاهد اخر يشهد بخلاف
ما شهد به العدل وعلى الثاني لا يصح لانه يصير به حجة ونحن نقول يحتاج الى اثبات صحة علية ما لا يحس
ولا يعاين وهو ما جعل علما في حكم النص وما لا يحس فانما يعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا يرى
ان الطريق في معرفة عدالة الشاهد بالنظر الى اثر دينه في احترازه عن محظور دينه فيستدل به على احترازه
عن شهادة الزور وكذلك الدلالة على اثبات الصانع تكون باثار صنعه وهو جل وعلا غير محسوس فكذا انما
يعرف اثر الوصف بطريق الوصف والبيان على وجه يجمع عليه اذ لو لم يكن كذلك لا يجري نفعا على ما نبين في طائفة

سور المدينة وغيرها لرشاد الله تعالى وهذا كالاثر المحسوس الدال على غير المحسوس كالبناء فانه يدل على
الباني واما الاخالة فهي مجرد الظن والظن لا يغني من الحق شيئا وغايته ان يجعل بمنزلة الالهام وهو لا يصلح
للالزام على الغير ولانه باطن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالتحري فان ما يودي اليه تحريه
لا يكون حجة على غيره حتى لا يلزم الغير اتباعه في ذلك ولا دليله شرعيا لان الله تعالى اجرى الاحكام على
الظواهر ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان خصمه يقول تخايل في قلبي اثر القبول والصحة للوصف الذي
ندعيه والتعارض لا يجوز ان يكون لازما في الحجج الشرعية كما لا يجوز المناقضة لان ذلك لا يليق بالحكيم لكونه
امارة الجهل وكذا الاطراد والعرض على الاصول لا يصلح دليلا لانه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف
في الاصول فيكون نظير كثرة اداء الشهادة من الشهود وذا لا يوجب عدالته قوله الاصول مزكون قلنا لا كذلك
بل كل اصل شاهد فالاصول كجماعة الشهود والاطراد في الاصول بمنزلة كثرة الشهود وكيف يصح ان يجعل الاصول
مزكين ولا معرفة لهم بهذا الوصف وحاله واني يصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بحال الشهود فان قيل
المعجزة انما صارت اية لسلامتها عن المعارضة كما قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا
القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا قلنا لا كذلك بل لكونها خارجة عن مقدور البشر وقد تم
بين الشاهد والوصف بانه يتوهم ان يعترض بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة كالفسق لانه مبتلى
بالطاعة منهي عن المعصية بخلاف الوصف باطل لان الوصف بعد كونه ملايما بقي الاحتمال في اصله ان
الشرع جعله علة ام لا لانه لم يصر علة بذاته بل بجعل الشرع اياه علة لان علل الشرع جعلية فان ورد عليه
نقض او معارضة تبين بان الشرع ما جعله علة للحكم لان المعارضة والمناقضة لا ترد على العلل الشرعية
لما مر فاذا لم يكن حجة ثم للاحتمال في الوصف فلان لا يكون حجة مع الاحتمال في الاصل اولى فان قيل
الاحالة الى التاثير احالة الى ما لا يعقل فلا يصح الاحتجاج به قلنا لا كذلك بل الاثر من حيث اللغة
محسوس كاثر المشي على الارض فانه يدل على الماشي عقلا واثر الجرح بالاعضاء واثر الدواء المسهل للاسهال
ومن حيث الشرع معلوم ايضا للامة عدالة الشاهد انما تعرف باثر دينه في امتناعه عن محظور دينه فالاثر
سواء متناع معقول والدليل على صحة العلة بالتاثير العلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام كقوله
عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم فقد علل لسقوط النجاسة بضرورة الطوف
علينا وللضرورات تاثير في اسقاط حكم الحرمة والنجاسة قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم
عليه ومن اضطر الى اكل الميتة او الدم فانه يسقط اعتبار نجاستها حتى لا يجب عليه غسل الفم واليد لمكان الضرورة
وقوله عليه السلام للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضئي لكل صلوة فقد اوجب بهذا النص الطهارة
بالدم بمعنى النجاسة لا بكونه جسما وما بعده بانه غير معتاد بخلاف الحيض والنفاس فانهما لا يوجبان
الطهارة بل ينقضانها لانهما معتاد لبنات ادم عليه السلام فيلحق الحرج فيهما بخلاف دم الاستحاضة
لانه غير معتاد فلا يلحق الحرج فيه وعلقه بالانفجار ولا اثر للخروج والوصول الى موضع يجب تطهيره
فلقيام النجاسة اثر في التطهير لقوله تعالى وثيابك فطهر وقوله عليه السلام في المني اغسليه ان كان رطبا

وافركيه ان كان يابسا ووجوب التطهير لا يكون الا بعد وجود النجاسة ولما كان الانفجار آفة ومرضا لازما
كان له اثر في التخفيف فلهذا ابقينا الطهارة مع وجود الحدث المنافي في وقت الحاجة ليتمكن المكلف
من التفصي عن عهدة التكليف وقوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه وقد سئل عن القبلة من الصايم ارايت لو
تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال لا فقال ففيم اذا فقد علل لعدم الفطر بعلة موثرة وهي المضمضة
بالماء من غير ابتلاع اي الفطر ضد الصوم والصوم كف عن شهوة البطن والفرج والقبلة مقدمة قضاء
شهوة الفرج كالمضمضة للبطن وليس فيهما قضاء الشهوة ثم هناك لا يفسد الصوم فكذا هنا وقوله في
تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فقد علل بمعنى موثر وهو ان الصدقة
مطهرة من الاثام لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فكانت وسخا كالماء المستعمل والامتناع من
شرب ذلك من معالي الامور فكان الكرامة للصدقة على بني هاشم تكون اخذا بما هو من معالي الامور تعظيما لهم و
اكراما وعن الصحابة رضي الله عنهم فانهم اختلفوا في ميراث الجد مع الاخوة فقال ابو بكر وابن عباس رضي الله
عنهم لا يرث الاخ مع الجد وقال علي وابن مسعود وزيد رضي الله عنهم يرث فشبه علي رضي الله عنه الاخوين
بشجرة انبتت غصنين والجد مع النافلة بشجرة نبت منها غصن ثم نبت من غصنها غصن فالقرب بين غصني
الشجرة اظهر من القرب بين اصل الشجرة والغصن النابت من غصنها لان بين الغصنين مجاورة من غير واسطة
وبين الغصن الثاني واصل الشجرة مجاورة بواسطة الغصن الاول فعلى هذا ينبغي ان يتقدم الاخ على الجد
الا ان في الجد معنى اخر سوى الولاد وشبه زيد الاخوين بوادي تشعب منه نهران والجد مع النافلة بوادي تشعب
من النهر جدول فالقرب بين النهرين اظهر منه بين الجدول واصل الوادي لان قرب احد النهرين من الاخر بلا واسطة
وقرب الجدول من الوادي بواسطة النهر وهذا يوجب تقديم الاخ على الجد الا ان قرب الجدول من الوادي وان كان
بواسطة فهو قرب جزئية لانه جزء من النهر الذي هو جزء من الوادي فكان لكل واحد منهما نوع ترجيح على الاخر
فاستويا وقال ابن عباس رضي الله عنهما الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا
فاعتبر احد الطرفين بالطرف الاخر في القرب يعني ان ابن الابن اقوى من الاخ فكذا الجد لاستوائهما في الاتصال
والجزئية اذ كل واحد منهما متصل بواسطة فعللوا بمعان موثرة فنعلم انهم اعتبروا التاثير وقال عبادة بن الصامت
النبيذ اذا طبخ ادنى طبخه حرام وهو قول الشافعي وعندنا يحل وهو قول عمر رضي الله عنه فقال عبادة ما ارى
النار تحل شيئا يعني انه قبل الطبخ اذا صار مسكرا يكون حراما اجماعا فكذا بعده اذ النار لا تحل شيئا فقال
عمر رضي الله عنه اليس يكون خمرا ثم يصير خلا فتشربه فعلل بمعنى موثر وهو تغير الطباع فان المني كان دما ثم
يصير نطفة ثم يصير انسانا ولا يبقى صفة النجاسة وكذا الحمار اذا صار ملحا يطهر ولهذا وعن السلف فقد
قال ابو حنيفة في اثنين اشتريا عبدا وهو ابن احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه اعتقه برضاه والرضا موثر
في اسقاط ضمان العدوان كما لو اذن له نصا باعتقه وهذا لان الضمان يجب جبرا لما فات حقه وقد رضي بسقوط
حقه فلا حاجة الى الجبر وانما الشان في اثباته وبيانه ان الرضا ثبت صريحا ودلالة وهو ان باشر علة الحكم
فيصير راضيا به وقد باشر الشريك العلة لان ايجاب البايع واحد فلا بد ان يكون القبول واحدا وقبولهما

وايجابه علة واحدة ثم انقسم الحكم بحق المزاحمة لا لانعدام العلة وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
فيمن اودع صبيا مالا فاستهلكه لا ضمان عليه لانه سلطه على استهلاكه والتسليط موثر في اسقاط ضمان
الاتلاف والشان في اثباته وبيانه انه اثبت يده على المال وليس التسليط الا هذا والتسليط على
الاستهلاك رضى بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك يسقط الضمان عن المستهلك والتقييد بالحفظ يصح
في حق البالغ لا في حق الصبي لانه لا ولاية له عليه وقال الشافعي رحمه الله في الزنا انه لا يوجب حرمة المصاهرة
لان الزنا فعل رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه وهذا استدلال بوصف موثر في الفرق بينهما في ثبوت
حرمة المصاهرة بطريق النعمة فيكون سببا ما يحمد المرء عليه ولا يجوز ان يكون سببا ما يعاقب عليه وهو الزنا الموجب
للرجم وفي النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال وهذا تعليل بوصف موثر لان
الاصل في شهادة النساء عدم القبول لما فيهن من الغفلة والنسيان وانما قبلنا في الاموال لعموم البلوى لانه
يكثر وجودها فلو لم يقبل شهادتهن ثمة لادى الى الحرج اما النكاح فلا يكثر وجوده فلو لم تقبل شهادتهن لا
يودى الى الحرج ولانه عظيم الخطر فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية عن الشبهة ولما ثبت انهم اعتمدوا التاثير عللنا
في الفروع على هذا النمط فقلنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان صفة المسح قد اثرت
في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله ولهذا تتادى الفرض بالبعض بخلاف الغسل فانه لا يتادى الا باستيعاب
كل المحل فيه سنة اولى وقال الشافعي رحمه الله انه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل قلنا صفة الركنية
لا تاثير لها في ابطال التخفيف لثبوت الركنية في التيمم ومسح الخف وعدم التكرار وعللنا في ولاية المناكح بالصغر
والبلوغ فقلنا الثيب الصغيرة يزوجها ابوها كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة ولا يزوج البكر
البالغة الا برضاها لانها بالغة فاشبهت الثيب البالغة وقال الشافعي في الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها
لانها ثيب وقال في البكر البالغة يزوجها من غير رضاها لانها بكر والموثر ما قلنا لان الولاية شرعت نظرا للمولى
عليه لعجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة فانها شرعت حقا للعاجز والموثر في ذلك الصغر
فله اثر في اثبات الولاية مالا لان العجز به لازم لقصور عقله ولهذا سقطت التكاليف الشرعية بسببه وهذه
الولاية من جنسها وللبلوغ اثر في قطع ولاية الغير في حق المال فكذا في النكاح فيصح التعليل بالعجز لوجود الولاية
والقدرة لعدم الولاية لا بالبكارة والثيابة لانه لا اثر لهما وعللنا في صوم رمضان بانه صوم عين فيتادى بمطلق
النية كالنفل وما قلنا موثر في اسقاط التعيين لان النية في الاصل للتعيين وقطع المزاحم وليس في رمضان
صوم غير فرضه فكان عينا فيه فيصاب بمطلق الاسم واستغنى عن التعيين وعللوا بانه صوم فرض فاشبه القضاء
قلنا كونه فرضا لا اثر له في اصابة المامور به ولا ينفي صفة التعيين والحاصل ان اصل النية انما احتيج
اليه ليتميز العبادة من العادة وقد وجد وانما يحتاج الى نية التعيين لقطع المزاحم ولا مزاحم هنا فان
قيل كيف يكون هذا قياسا والقياس لا يكون الا باصل وفرع لانه تقدير الشيء بالشيء فمجرد ذكر الوصف
بدون الرد الى الاصل لا يكون قياسا قلنا التعليل بالاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه ولكنه يستغنى
عن ذكره لوضوحه كما قلنا في ايداع الصبي انه لا يضمن اذا استهلك لانه سلطه على استهلاكه فان انكر

الخصم ان يكون التسليط على الاستهلاك علة رددناه الى المجمع عليه بان اباح لصبي طعاما فتناوله
فانه لا يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله على انا لا نسمي ما لا اصل له قياسا بل علة شرعية ثابتة
بالراي فتكون بمنزلة نص لا يحتاج الى الاصل كقوله عليه السلام ملكت بضعك فاختاري وهذا كما قال
الشافعي ان تعليل النص بعلة تتعدى الى الفرع يكون قياسا وبعلة لا تتعدى لا يكون قياسا بل يكون
بيان علة شرعية للحكم دون الاطراد وجودا او وجودا وعدما لان الوجود قد يكون اتفاقا اعلم
ان اهل الطرد اتفقوا بان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو وجود
الحكم عند وجود الوصف في جميع الاصول وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
وقال بعضهم لا يصير حجة الا بدوران الحكم معه وجودا وعدما والنص قائم في الحالين ولا حكم له والمراد
بالحالين حال وجود الوصف وعدمه احتجوا بان دلايل صحة القياس لا تخص وصفا دون وصف
لان النص لم ينطق بان العلة هذا الوصف دون ذلك الوصف فكل وصف وجد الحكم عنده بمنزلة نص
من النصوص صالح لان يكون علة لان وصف النص تبع للنص فيجوز تعليق الحكم به وان لم يعقل له
معنى كما في النص ولان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية
فلا حاجة بنا الى معنى يعقل لان شرط صحة الامارة الاطراد ولا غير الا يرى انها كانت قبل الشريعة
ولا احكام فلو كانت موجبات بذواتها لما تخلفت الاحكام عنها كالعلل العقلية واذا كانت
امارات على الاحكام كان الاصل فيها وجود الحكم عندها لا بها اذ الموجب للاحكام في الحقيقة
هو الله تعالى والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا كما جعل الامة شهداء وذا لا يدل على ان
كل لفظ منهم شهادة بل ذلك يحصل بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة فانها تنبئ عن المشاهدة
بخلاف احلف واعلم فكذلك هنا لا يتعلق الحكم بكل وصف بل بوصف خاص له اثر وعلل الشرع
امارات بمعنى انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبة للحكم وقول فخر الاسلام
فاما قوله انها امارات فكذلك في حق الله تعالى فاما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى
العلل كما نسبت الاجزية الى افعالهم ونسب الملك الى البيع والقصاص الى القتل فكانت غير موجبة
في الاصل ولكنها جعلت موجبة في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة بان يقال هذا حكم ذلك لا
انها موثرة في وجودها اذ الموجد هو الله تعالى يشكل لان الله تعالى يتعالى عن ان يعلم الاشيا
بالامارة فيحتمل ان يكون مراده ان معنى الامارة ان لا يكون موجبا ويكون معلما اي انها غير
موجبات في حق الله تعالى لان الموجب هو الله تعالى الا انها معلمات واذا لم يتعلق الحكم بكل
وصف والحكم كما يوجد مع العلة ويطرد معها يوجد مع الشرط ويطرد معه فان من قال لعبده انت
حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام وهو شرط كما دار مع قوله انت حر وهو علة ولان
الوجود قد يكون اتفاقا فلا بد من دليل اخر غير الوجود يميز بين الشرط والعلة وذلك هو الاثر
فانه لا اثر للشرط في ايجاب الحكم وللعلة اثر فيه فان قالوا سلمنا ان الوجود عند الوجود قد يكون

اتفاقا لكن لما عدم عند عدمه علم ان الوجود عنده ما كان اتفاقا فلان دليل على انه علة قلنا
العدم عند العدم لا يدل على العلية لانه يراعى الشرط فيه فان الجواب شرط وقد دار وجوب
الزكوة معه وجودا وعدما ولان الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا اينما وجد في كل
اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته كما اذا كرر الشاهد شهادته في مجلس
القضاء فانه لا يصير تكرار شهادته فيه منه تعديلا ولان كل اصل شاهد بنفسه فكذلك الوصف
فتكون بمنزلة شهود يكثرون فلا يصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة ولان وجود الشيء
ليس بعلة لبقائه مع ان البقاء اسهل من الابتداء فكيف يصلح علة للوجود في غيره من حيث الوجود
ولو جعل مجرد الطرد علة لكان وجود الوصف في الاصل علة للوجود في الفرع وانه لا يجوز والعدم
ليس بشيء فلا يصلح دليلا على عدم الحكم وكيف يصلح دليلا مع احتمال ان الحكم يثبت بعلة اخرى فلا
يصح ان يكون عدمه شرطا للعلية ولان نهاية الطرد الجهل لانه وان اجتهد فللسائل ان يقول لم قلت
انه ليس وراء ما قلت اصل آخر مناقض او معارض فيضطر الى ان يقول لم يثبت عندي اصل مناقض او معارض
فيقال له بارك الله فيما عندك فالحاصل ان وجود الحكم ولا علة ليس بدليل على فساد العلة لجواز
وجوده بغيره لان الحكم يجوز ان يكون معلولا بعلل شتى فانتقاض الوضوء قد يكون بالنوم مضطجعا وبالاغماء
والجنون وغير ذلك ووجود العلة ولا حكم معه لا يدل على الفساد ايضا لجواز ان يقف الحكم لفوت وصف
من العلة وذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فالنصاب علة لوجوب الزكوة ولا حكم له قبل الحول وهو ليس
بركن العلة ولكن النصاب بصفة البقاء حولا صار علة عاملة فبدون صفة البقاء لا يجعل مع وجود ما هو
ركن العلة تاما ولهذا صح تعجيل الاداء قبل الحول وذا لا يجوز قبل تمام الركن كما لو عجل قبل النصاب واذا
كان كذلك فلا يكون هذا مناقضة ولا ذكرنا وقد دل عليه التعليل تخصيصا اي ذكر وجود العلة ولا حكم له
لا يكون تخصيصا للعلة كما لم يكن مناقضة فالحاصل ان قول المعلل دل التعليل على ثبوت هذا الحكم
لكنه لم يجب لمانع لا يكون تخصيصا للعلة لانه لا يجوز عندنا بل امتناع الحكم لفوت وصف من العلة وان
كان صورة العلة موجودة وسيأتي تقريره في موضعه ان شاء الله تعالى واما من شرط ان يكون النص قائما
في الحالين ولا حكم له فقد احتج باية الوضوء فان النص ذكر القيام الى الصلوة وهي لما علقت بالحدث دار
وجوب الطهارة معه وجودا وعدما فالنص قائم في الحالين ولا حكم له بيانه انه لو كان قاعدا وهو محدث
يجب عليه الوضوء ولو كان قائما وهو متوضئ لا يجب عليه الوضوء ولما علل قوله عليه السلام لا يقضي
القاضي حين يقضي وهو غضبان بشغل القلب دار المنع معه وجودا وعدما حتى اذا كان به ادنى
غضب لا يشغل قلبه حل له القضاء واذا كان به وجع شاغل قلبه او خوف حرم القضاء الا ان هذا شرط
فاسد لما مر ان من شرط صحة التعليل ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل واية
الوضوء غير معلولة بالحدث والوضوء انما يجب للصلوة لما تقدم ولكن لا يجب الا على محدث فالحدث
شرط زيد فيه لا بالرأي بل بصيغة النص ودلالته اما الصيغة فلان ذكر التيمم الذي هو بدله

عن الوضوء معلقا بالحدث حيث قال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم
النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا والنص في البدل نص في الاصل لان البدل انما يجب عند عدم الاصل
بما يجب به الاصل لانه لا يفارقه بحال لانه بسببه اي يتأدى بخلفه ما يتأدى به الاصل لكن السبب متحد فتبين
ان المراد بالاية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا وقال في الاغتسال
وهو اعظم التطهيرين وان كنتم جنبا فاطهروا فالنص على الحدث في الكبرى نص عليه في الصغرى واما
الدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث فيكون الحدث
ثابتا بدلالة النص وانما اختير هذا النظم لان الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره
وهذا لانه لو لم يكن ثابتا لكان التطهير اثبات الثابت وهو محال بخلاف التيمم لان التراب غير
مطهر ذاتا بل هو ملوث فلم يدل على قيام النجاسة فاحتيج الى ذكر الحدث صريحا والوضوء متعلق بالصلوة
والحدث شرطه فلم يذكر الحدث صريحا ليعلم انه سنة وفرض فاذا اراد الصلوة وهو محدث يكون الوضوء
فرضا واذا لم يكن محدثا يكون الوضوء سنة امتثالا لظاهر الامر فاما الغسل فلا يسن لكل صلوة
فلم يشرع الا مقرونا بالحدث لعدم تنوعه والحديث معلول بشغل القلب بالاجماع وقوله اذا كان
به ادنى غضب لا يشغل قلبه ممنوع لانه لا يوجد غضب بلا شغل فلا يحل القضاء الا بعد سكونه
وانما التعليل للتعدية اي الغرض من التعليل تعدية حكم النص الى موضع لا نص فيه بذلك المعنى فكيف
يجوز ان لا يبقى حكم النص بعد التعليل وانما عللناه بالشغل ليثبت الحكم بالشغل عند عدم الغضب
ومن جنسه التعليل بالنفي لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر اي ومن جنس الاطراد
التعليل بالنفي وكذا وكذا وهذا لان كل واحد منهما احتجاج بما لا يصلح دليلا الا ان الطرد لما
كان على نهج العلل من حيث ان في العلل المؤثرة وجود الحكم عند وجود العلة ايضا الا ان الحكم مضاف
اليها لكونها مؤثرة لا للوجود فحسب قدم على سائر الاقسام كقول الشافعي في النكاح بشهادة
النساء مع الرجال انه ليس بمال فصار كالحدود وفي الاخ انه لا يعتق على الاخ لانه لا بعضية بينهما
وفي المختلعة انه لا نكاح بينهما فلا يلحقها الطلاق وفي اسلام المروي في المروي انهما مالان لم
يجمعهما طعم ولا ثمنية فيجوز فهذا كله استدلال بعدم الوصف والعدم لا يصلح ان يكون موجبا
حكما الا ان يكون السبب معينا كقول محمد في ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب الولد وكقوله
لا خمس في اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون وهذا لان ضمان الغصب سببه واحد عيني وهو
الغصب فصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان وكذا اذا كان دليل الحكم معلوما
في الشرع بالاجماع واحدا لا ثاني له نحو الخمس فانه واجب في الغنيمة لا غير وطريقها الايجاف
عليه بالخيل والركاب فصح الاستدلال بانتفاء الايجاف عليه بالخيل والركاب لنفي الخمس و
حقيقته ان الخمس انما يجب فيما كان في ايدي الاعادي ووقع في ايدينا بايجاف الخيل والركاب
والمستخرج من البحر لم يكن في ايدي الاعادي قط لان قهر الماء يمنع قهر الغير عليه فلم يكن غنيمة

فلا يجب الحنث فاما تعليله بانه ليس بمال فلا يمنع قيام وصف له اثر في صحة النكاح بشهادة النساء
مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات
فكان هذا فوق الاموال بدرجة الا يرى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت
به المال اولى وكذا الابضعية لا يمنع قيام وصف اخر له اثر في العتق وهو المحرمية وهذا لان هذه
قرابة صينت عن ادنى الذلين وهو الاستفراش فلان تصان عن اعلاهما وهو الاسترقاق اولى
وكذا الانكاح لا يمنع قيام وصف اخر له اثر في وقوع الطلاق وهو العدة لانها من اثار النكاح
فالحقت به وكذا الاطعم والاثمنية لا يمنع قيام وصف اخر يفسد السلم وهو الجنسية فانها
بانفرادها تحرم النسا والاحتجاج باستصحاب الحال لان المثبت ليس بمبق وذلك في كل حكم عرف
وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا عند الشافعي وعندنا
لا يكون حجة موجبة لكنها حجة دافعة اعلم ان الاستصحاب هو التمسك بالحكم الثابت في حالة
البقاء ماخوذ من المصاحبة وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد المغير ولا خلاف في عدم جواز العمل
بالاستصحاب اذا كان قبل التامل والاجتهاد في طلب الدليل المغير ولا خلاف في وجوب العمل به اذا
ثبت العلم يقينا بعدم الدليل المغير بطريق الخبر عن صاحب الوحي او بطريق الحس فيما يعرف به
لحصول العلم بالبقاء حينئذ وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر
والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل من حيث لا يشعر به فقال بعضهم لا يكون حجة
اصلا لا لابقاء ما كان ولا لاثبات امر لم يكن لان حكم الدليل هو الثبوت دون البقاء
فلم يكن على البقاء دليل فيكون قوله بوجود الحكم في حالة البقاء بلا دليل وقال الشافعي انه يصلح
حجة للالزام على الغير وقال اكثر الفقهاء هو حجة لابقاء ما كان على ما كان ولا يصلح حجة في حق
الالزام على الخصم ولا لاثبات امر لم يكن لان الظاهر ان الحكم متى ثبت يبقى وان كان الدليل
المثبت لا يوجب البقاء والظاهر يكفي حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للالزام على الغير كظاهر
اليد يصلح حجة للدفع دون الالزام حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار فطلب الشريك
الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب اي طالب الشفعة فيما في يده ان القول قوله اي قول الطالب
في حق ثبوت الملك له ولا تجب الشفعة الا ببينة لان ظاهر اليد لا يصلح للالزام على الغير وقال
الشافعي يجب بغير بينة لان يده لما كانت ثابتة وهي دليل ظاهر حكم بثبوت الملك له واذا
ثبت الملك كان له ان ياخذ بالشفعة وانما فرضنا في الشقص لان الشفعة عندي لا تثبت بالجوار
وكذا المفقود لما كان الظاهر بقاؤه صلح حجة لابقاء ما كان حتى لا يورث ماله لان ملكه
كان ثابتا فيتمسك به حتى يقوم دليل الموت ولا يصلح حجة لاثبات امر لم يكن حتى لا يرث من
ابيه لان ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان ولا يثبت له فالثابت لا يزال بالشك وغير الثابت
لا يثبت بالشك ولهذا جوزنا الصلح على الانكار ولم يجعل براءة الذمة وهي اصل لانها خلقت

١٢٧
برية من الدين حجة على المدعي فلم تثبت البراءة في حقه فيكون ما اخذ من بدل الصلح عوضا عن حقه
في زعمه فلا يكون رشوة والشافعي رحمه الله جعل البراءة حجة موجبة في حقه فتثبت البراءة في حقه
فيكون رشوة لانه اعتياض عن مجرد الخصومة ولو قال رجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت
حر فمضى اليوم ولم يدر ادخل ام لا فالقول للمولى وان كان العبد متمسكا بالاصل لانه لا يصلح
للالزام على السيد وقال الشافعي لما كان الاصل عدم الدخول كان حجة على المولى الا اذا ثبت
الدخول بدليل وقال الامام ابو منصور في ماخذ الشرائع انه حجة على الخصم وبه قال جماعة من
مشايخنا لان الظاهر والغالب في كل ثابت دوامه ومتى طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه
ولم يظفر به فكان الحكم باقيا بضرب اجتهاد منه فيكون حجة الا يرى ان الحكم الثابت في حال حياة
النبي عليه السلام كان حجة في حق الالزام على الغير وعلى الناس اليه وان كان احتمال النسخ ثابتا
في حالة البقاء ولان الحكم اذا ثبت بدليل يبقى بذلك الدليل ايضا الا يرى ان حكم النص يبقى به
بعد وفاة النبي عليه السلام ولهذا لا يجوز نسخه ومن تيقن بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه
وضوء اخر ولزمه اداء الصلوة بذلك الوضوء ويصح اقتداء الغير به وان كان متيقنا بالوضوء
واذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له
او انه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة وبقاء ملكه لاستصحاب الحال وقد
صلح حجة موجبة على الغير وكذا لو شهد شهود المدعي ان هذا الشيء ملكا له صار حجة موجبة
حتى يقضي القاضي بالملك للمدعي في الحال وان لم يقولوا انه ملكه في الحال والحجة للجمهور ان الدليل
الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء ولو كان موجبا بقاءه لما
صح الافناء كما في حالة الابتداء وهذا لان البقاء بمنزلة اعراض تحدث فلا يجوز ان يكون وجود
شيء علة لوجود غيره من جنسه لوجود واذا لم يوجب بقاءه كان بقاؤه محتملا فلا يصلح للالزام
على الغير لانه كان يلزمه باعتبار احد الاحتمالين فالاخر يدفعه باحتمال الاخر والدفع
ايسر وكلامنا فيما اذا لم يوجد على البقاء دليل سوى الدليل الموجب الا يرى ان النسخ انما
جاز في حياة النبي عليه السلام باعتبار هذا وهو ان الموجب ليس بمبق اذ لو كان كذلك
لما صح النسخ لان المزيل اذا فارن المثبت لا يعمل ولما صارت الادلة موجبة قطعا بوفاة
النبي عليه السلام على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل مبق سوى الدليل الموجب
وهو قوله عليه السلام الحلال ما جرى على لساني الى يوم القيمة والحرام ما جرى على لساني الى يوم
القيمة والنص في زمان النبي عليه السلام دليل مطلق والدليل المطلق يقتضي الحكم في جميع
الاحوال والنسخ يعارض رافع للدليل وعمل الدليل لا يتوقف على عدم العارض بخلاف
ما تنازعنا فيه لان دليله ليس بمطلق في كل الاحوال اذ لو كان كذلك لزال النزاع والجدال
على انه قد قال صاحب التقويم فيه فاما في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم بقائه كان ثابتا

من خ

على نحو بقاء حكم اصل ثبت اليوم بدلالة استصحاب الحال وله جرم له يكون حجة على من انكر
بقاءه بناسخ فيه فهذا سقط سوالهم واما اذا شك في الحدث فلا طهارة عليه لان له صلى
جواز الصلوة بالطهارة الحقيقية وانما جاء الخبر بالوضوء في حالة مخصوصة وهي حالة
تيقن الحدث فما وراها يبقى على الاصل وان شك في الطهارة وجبت عليه بدليل مبتداة لا
باستصحاب الحال وقول فخر الاسلام واما فصل الطهارة والملك بالشرى وما اشبه ذلك
فليس من هذا الباب وذلك من جنس ما يبقى بدليله لان حكم الشرى الملك المؤبد وكذا حكم النكاح
وكذا حكم الوضوء والحدث لا يرى انه لا يصح توقيته صريحا بان يقول اشتريت الى كذا او نكحت
الى كذا او توضات الى كذا فلو لم يكن حكمها مؤبدا لصح واذا كان كذلك كان بقاء بدليل فكان حجة
على الغير وان احتمل السقوط بوجود المناقض وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحيوة المفقود
مشكل لانه قال في باب النسخ كالشرى ثبت به الملك دون البقاء وقد تحملوا له بان مراده ان البقاء
لا يثبت على حسب ثبوت الملك فان ذا لا يحتمل الانتقاض وهذا يحتمله ولذلك قلنا فيمن اقر بحرية
عبد ثم اشتراه انه يصح اجماعا ولزمه الثمن ولكنه يعتق على المشتري اما على اصلنا فلان قول كل
واحد منهما له يعتبر وقابله ولو لم يجز البيع لعري قابله وهو البايع وهذا لان قول كل واحد منهما حجة
في حق نفسه لا في حق غيره فاقرار المشتري انه حر يظهر في حقه حتى يعتق عليه كما اشتراه لا من جهته
حتى لا يكون ولاؤه له ولا يظهر في حق البايع حتى يجوز بيعه ويكون هذا بيعا في حق البايع فداء في حق
المشتري بتخليصه ولو لم يجز البيع لكان ذلك لقول المشتري انه حر وهو ليس بحجة في حق غيره فان قلت
لو جاز البيع لعري قابله وصار قول البايع انه عبد حجة في حق المشتري حتى نفذ البيع ووجب على المشتري
الثمن قلت انما يكون كذلك ان لو بقي العبد ملكا للمشتري وليس كذلك فعلم ان قول البايع لم يظهر في حق
المشتري واما على اصله فقول البايع انه ليس بحر وهو مملوكي مستند الى دليل وهو الدليل المثبت
للملك له في العبد فصار ذلك حجة له على خصمه في ابقاء ملكه واما قول المشتري انه حر فلا يرجع الى اصل
عرف بدليله فلا يكون حجة على خصمه ووجب الثمن عليه ثم يعتق عليه بعد ما دخل في ملكه باعتبار زعمه و
الاحتجاج بتعارض الاشباه كقوله في زفر في المرافق ان من الغايات ما يدخل كقولك حفظت القرآن من اوله
الى اخره وقوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة وقوله
ثم اتموا الصيام الى الليل فلا يدخل بالشك الثابت بتعارض الاشباه وهذا عمل بغير دليل لان الشك
الذي يدعيه امر حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا تعارض الاشباه
ايضا حادث فلا يثبت ايضا الا بدليل فان قال دليله ما اعرف من الغايات التي يدخل بالاجماع و
الغايات التي لا تدخل بالاجماع قلنا انعلم ان المتنازع فيه من اي الغايتين فان قال نعم قلنا
له فلا تشك فيها ولكن الحقها بنظيرها وان قال لا اعلم فقد اعترف بالجهل فقيل له لا يجعل جهلك
حجة على غيرك وان كان ذلك عذرا لك الى ربك والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق بين

الفرع والاصل كقولهم في مس الذكر انه من الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس
لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل يقع الفرق بذلك الوصف بين الفرع والاصل ويثبت به
الحكم في الاصل وقد عدم ذلك في الفرع فسقط اعتباره لايجاب الحكم في الفرع فلم يبق بعد الا المعنى
المختلف فيه فلم يكن هذا تعليلا ظاهرا وباطنا اي قياسا واستحسانا ولا رجوعا الى اصل
مجمع عليه وكقولهم في اعتاق المكاتب انه لا يجوز عن الكفارة لانه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز
كما اذا اعتق بعد ما ادى بعض بدل الكتابة فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل
به يقع الفرق وهو اداء بعض البدل فانه علة مانعة من التكفير وقد عدم في الفرع فيبقى المعنى
لما وراءه وما وراءه اعتاق المكاتب وهو مختلف فيه والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو في
الحقيقة رد فرع الى اصل بوصف اختلف في كونه علة كقولهم في الكتابة الحالة انه عقد لا يمنع التكفير
فكان فاسدا كالكتابة بالخمر لان الاختلاف ظاهر بيننا وبين الشافعي في الكتابة الصحيحة فان الصحيحة
عندنا لا يمنع التكفير وعنده يمنع فلم يصح عدم المنع عن الكفارة دليلا على الفساد اذ الصحيح
عندنا لا يمنع وكقولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان الاخ ممن يجوز اعتاقه عن الكفارة فلا يعتق
بسبب القرابة قياسا على ابن العم لان الاب عندنا يجوز اعتاقه عن الكفارة ويعتق بالقرابة
ولهذا قلنا اذا اشترى اباه بنية الكفارة يجوز خلافا للشافعي فكان هذا تعليلا بوصف مختلف
فيه والاحتجاج بما لا يشكل في فساده كقولهم الثلث والاية ناقص العدد عن سبعة فلا يتادى به
الصلوة كما دون الاية او والثلث احد عددي من المسح فلا يتادى به فرض القراءة قياسا على الواحد
وهذا على قول من لم يجوز بالاية القصيرة ولان السبعة احد عددي صوم المتعة فلا تجوز الصلوة
بدونه بريدون الفاتحة قياسا على الثلث ولان الصلوة عبادة لها تحريم وتحليل فوجب ان تكون
من اركانها ما له عدد سبع قياسا على الحج فانه عبادة لها تحريم وتحليل ومن اركانها ما له عدد سبع
وهو الطواف وانه سبعة اشواط وكقول بعض مشايخنا ان الوضوء فعل يقام في اعضايه فلم يكن
النية شرطا لادايه قياسا على قطع اليد قصاصا او سرقة فهذا مما يعرف فساده بداهة العقول
اذ لا مشابهة بين القطع والوضوء بوجه ولا بين من المسح ومقدار القراءة ولا بين اركان الصلوة
واركان الحج والاحتجاج بلا دليل وهو حجة للنافي على خصمه عند البعض لان الدليل انما يحتاج
اليه اذا ادعى حكما شرعيا وهو الوجوب او الندب ونحوهما اما النفي فليس بحكم شرعي اذ النفي عبارة
عن العدم والعدم ليس بشيء ولان الثبوت امر عارض فالمثبت يحتاج الى الدليل لا النافي لانه متمسك
بالاصل وهذا باطل لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل
وجوده فلا يمكن ان يدعي انه حجة وقولهم النفي ليس بحكم شرعي وانما يطلب الدليل على الحكم الشرعي قلنا
حكم الشرع نوعان الاثبات والنفي وقد ورد الشرع بنفي الحكم نصا في مواضع كقوله عليه السلام
ليس في النخة ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة وقوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وقوله له

لا صدقة الا عن ظهر غنى واذا كان النفي حكم الله تعالى فلا يجوز اعتقاد حكم الله تعالى من غير دليل
ولهذا قال اهل التحقيق من الفقهاء القياس كما يجري في الاثبات يجري في النفي فيكون لاحكام حكم
الثبوت في موضع الاثبات والانتفاء في موضع النفي فانه كما روي في خمس من الابل السائمة شاة
روي لا زكوة في الابل العلوفة ولان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة الشرعية واليه اشار ربنا في
قوله وفوق كل ذي علم عليم اي عليم ارفع درجة منه في علمه فقول القايل لم يشرع هذا لانه لم يقم
الدليل عليه مع احتمال قصوره عن معرفة دركه الدليل له لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من
الاحتجاج من الله تعالى فانه علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة
بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية لانه هو المحرم للاشيا والعالم بالاشيا
فشهادته بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون الحرمة في السايبة والوصيلة والبحيرة
والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة في ذلك لانه لا يوصف بالسهو والعجز بخلاف البشر فان صفة
العجز بلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى علم كل شي فهو سفيه او مجنون لا يناظر معه وكيف
يقدر احد على هذه الدعوى مع قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا اي ما اوتيتم ايها المؤمنون و
الكافرون من العلم الا قليله والبرهان القوي لنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى الاية فعلم نبيه عليه السلام مطالبة النافي باقامة الحجة على نفي الدخول و
ذلك تنصيص على ان لا دليل ليس بحجة على النفي ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد
لانه اذا لم يعمل بالدليل فلا بد من ان يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم الكفرة على
ذلك بقولهم انا وجدنا اباءنا على امة الاية فان قيل قد قال ابو حنيفة رضي الله عنه لا خمس
في العنبر لانه الاثر لم يرد به وهذا احتجاج بلا دليل قلنا قد قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر
لانه بمنزلة السمك قال محمد فقلت ما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الما وهو اشارة
الى معنى موثر لانا اخذنا خمس المعادن من خمس الغنايم ولا خمس الما في الغنايم يعني ان القياس
ان لا يجب الخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحويته ايدينا قهرا وغلبة
والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو قط لان قهر الما يمنع قهر غيره على ذلك الموضع والقياس
ان لا يجب الخمس في شي وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد اثر بخلاف القياس ليعمل به ويترك
القياس فوجب العمل بالقياس واعلم ان الطرق التي تعرف بها العلل الشرعية من الطرق
التي تعرف بها الاحكام الشرعية لان كون الوصف علة شرعا ودليلا على حكم الله تعالى امر الاحكام
لثبوته علة بالشرع اذ الاوصاف كانت موجودة قبل الشرع وليست بعلل وحكم النفي الاثر
الثابت به واذا ثبت انها تعرف علة بالشرع فتعرف بالطرق التي تعرف بها ساير الشرايع وهي
الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد اما النص الدال على كون الوصف علة صريحا فقد وارد
ولكنه قد وردت الفاظ تقوم مقام لفظ العلة منها لفظا المعنى في قوله عليه السلام لا يحل دم

امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث ومنها لفظ كي في قوله تعالى كي لا يكون دولة ومنها لفظ لاجل
كذا ومن اجل ذلك كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا ومنها اللام كقولك اكرمت فلانا لاكرامه
اياي وقد نص اهل اللغة بان اللام للتعليل ومنها البا كقوله تعالى ذلك بما عصوا ومنها
ان كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومنها الفا وانها قد تدخل على الحكم كقوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وكقول
الراوي سهى فسجد وزنا ماعز فرجم وقد تدخل على العلة كما مر في حروف المعاني **فصل**
في الحكم وعلة ما يعلل له اربعة اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم
او وصفه كالجنسية لحرمة النسا اي الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسية ام لا هذا
خلاف وقع في الموجب للحكم فلا يجوز التكلم فيه بالقياس بل يجب على مدعيها اقامة الدليل
على صحة ما ادعاه من نص او دلالة نص او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص
لا بالقياس وبيانه انا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما اذا كان
مشروطا في العقد وباشتراط الاجل يثبت فضل مال خال عن المقابلة باعتبار صفة الحلول
في احد الجانبين لان النقد خير من النسية وله حكم المال ولهذا يبذل المال بمقابلته ولم يسقط
اعتباره لكونه حاصله بصنع العباد بخلاف صفة الجودة لكونها خلقة والشبهة تعمل عمل الحقيقة
في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا وقد وجدت شبهة العلة لان العلة هي
القدر والجنس فالجنس من حيث انه بعض العلة احد شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربوا بشبهة
العلة احتياطا ولهذا لا يحرم الفضل من حيث النقدية في غير مال الربوا لعدم العلة وشبهة
العلة وقول الخصم سلم بدلالة النص اي بدلالة النص الذي جعل حقيقة العلة محرمة لحقيقة
الفضل وهو الحديث المعروف الذي بينا ونظير الاختلاف في السفر هل هو مسقط لشطر الصلوة
ام لا لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بالنص وهو قوله ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته
والتصدق بما لا يحتمل التمليك كالعفو عن القصاص اسقاط محض والصلوة لا تحتمل معنى
التمليك فكان اسقاطا ولا مرد لما اسقط الله تعالى عن عباده بوجه الا يرى ان الايجاب
من الله تعالى لا يرتد بالرد وهو الميراث فلان لا يرتد الاسقاط منه بالرد اولى ولان السفر
سبب للرخصة بالاجماع وذلك في القصر لا في الاكمال لما مر في باب العزيمة والرخصة ولان التخيير
اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان رخصة ربوبية وانما ثبت للعبد التخيير اذا كان فيه رفق كما في
الكسوة والاطعام والتحرير فهذه دلالات النصوص وشرطية صفة السوم في زكوة الانعام
هذا نظير صفة الموجب لا يجوز التكلم فيه بالقياس بل بالنص فهو قوله عليه السلام في خمس من
الابل السائمة شاة وهو كاشتراط صفة الحل في الوطي لايجاب حرمة المصاهرة لانها نعمة فلا
تناط بالوطي الحرام الذي يوجب العقوبة وكاليمين فانها موجبة الكفارة بصفة كونها معقودة

كقولنا او مقصودة كقوله ونظيره الاختلاف في الغموس وكالقتل فانه موجب للكفارة بصفة
كونه حراما عنده وعندنا باشتماله على الوصفين للحظر والاباحة والشهود في النكاح هذا نظير
الشرط فالشهادة شرط لانعقاد النكاح عندنا خلافا لمالك فلم يجوز اثباته بالقياس وكذا
التسمية شرط في الذبيحة وكذا الصوم شرط للاعتكاف عندنا خلافا للشافعي فيهما لم يجز التكلم
فيهما بالقياس بل بالنص وهو قوله لا نكاح الا بشهود وقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
وقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وكذا النكاح شرط نفوذ الطلاق عند الشافعي وبالعتق
لا تصير محلا وعندنا شرط نفوذ الطلاق عليها النكاح او العتق عنه فلا يجوز التكلم فيه بالقياس
وشرط العدالة والذكورة فيها هذا نظير صفة الشرط ونظيره الوضوء شرط بغير النية ام معها
والبتيراء هذا نظير الحكم فالركعة الواحدة غير مشروعة صلوة عندنا للنهي عن البتيراء وعند الشافعي
مشروعة حتى جوز الوتر بركعة وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافا له وحرم المدينة
كحرم مكة عنده خلافا لنا واشعار البدنة هل هو سنة ام لا وصفة الوتر انها واجبة ام سنة
هذا نظير صفة الحكم وصفة الاضحية انها واجبة كما قال ابو حنيفة او سنة كقول غيره وصفة
العمرة انها سنة او فريضة وصفة حكم الرهن انه يد له استيفاء وهو مضمون او هو حق يبع في الدين
وهو امانة بعد ما اتفقوا انه وثيقة لجانب الاستيفاء ومثله الكلام في كيفية وجوب المهر
انه حق الله تعالى ام حق العباد ابتداء وهو مقدر بتقدير الله تعالى او فوض تقديره الى العبد
وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه فلا يثبت خيار المجلس ام متراخ الى آخر المجلس فيثبت
خيار المجلس فان قيل انكم تكلمتم بالراي في صوم يوم النحر وقد وقع النزاع في اصل الحكم وهو الصوم
انه مشروع ام لا قلنا اختلافهم في شرعية صوم يوم النحر بناء على الاختلاف في موجب النهي فيه وهو
ان النهي يوجب فساد الصوم مع بقاء اصله مشروعا ام يوجب رفع المشروع وانتساخه وهذا لا يثبت
بالراي بل يثبت بدليل النص فقلنا ان النهي تكليف فيقتضي كون المنهي عنه متصورا مقدورا ليكون
العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه وقال
ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه وادنى درجات المشروع ان يكون مرضيا وكون الفعل قبيحا ينافي
هذا الوصف فصار النهي نسخا بمقتضاه على انه لا اصل وهو سائر الايام عندنا والليالي عنده
وانا انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له اصل في الشريعة يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به
فانا اختلفنا في التقابض في بيع الطعام بالطعام وتكلمنا فيه بالراي لانا وجدنا لاثبات
القبض اصلا وهو الصرف ووجدنا للجواز بدون القبض اصلا وهو بيع الطعام بالدراهم فصح
التعليل للتعدية ومن ادعى اشتراط التسمية في الذبيحة او الصوم في الاعتكاف فلم يجد له اصله
ومن انكر اشتراط الشهود في النكاح لا يجد للجواز بدونه اصله فان قالوا النكاح عقد معاملة
حتى صح من الكافر وقد وجد له اصل لا يشترط فيه الشهود وهو البيع قلنا من حيث انه عقد معاملة

لا يشترط فيه الشهود وانما يشترط الشهود فيه من حيث انه عقد مشروع للتناسل وارد على محل
ذي خطر مصون عن الابتذال فخص بالشهود اظهارا لكرامة بني آدم ولم يجد عقدا يجوز مع هذا
الوصف بدون الشهود لتعدي ذلك الحكم اليها هنا فان قيل لحرم المدينة اصل وهو حرم مكة
قلنا ذاك حكم ثبت بخلاف القياس في حرم مكة فلا يصلح اصلا لان من شرط صحة القياس ان لا
يكون الاصل معدولا به عن القياس وحرم المدينة ليس في معنى حرم مكة ليثبت فيه دلالة لان الله
تعالى فضل مكة على سائر البلاد وجعلها حرما آمنا منذ خلقها قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا
حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم وقال عليه السلام الا ان مكة حرام منذ خلقها الله تعالى ولا
كذلك حرم المدينة فان قالوا للاعتكاف اصل وهو الوقوف بعرفة فانه لبث في مكان ولا يشترط فيه
الصوم فكذا لا يشترط في الاعتكاف قلنا ثبت ذاك بخلاف القياس والتقرب فاشتراط ان قاسوا
العامد على الناسي في الذبيحة وجعلوه اصلا قلنا ابحنا ذبيحة التارك ناسيا على انه في حكم الذاكر
لقيام الملة مقام الذكر كما جوزنا صوم الآكل ناسيا بناء على انه في حكم من لم ياكل وهذا معدول به عن
القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم لا يكون وقيام الملة مقام التسمية حال العذر لا يدل على قيامها
مقامها حال عدم العذر الا يرى ان التراب قام مقام الماء عند العذر ولا يقوم مقامه حال عدم العذر
والرابع تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطاء فالتعدية حكم
لازم عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها جائز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة
كالتعليل بالثمنية وهو قول طائفة من اصحابنا لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة فالتسا المجوزة
ان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة
تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل فما يفضي اليه كذلك واعتبروا العلة المستنبطة من النص
بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم ثم يتعلق بالعلة وتكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا
هنا ولان التعليل انما يصار اليه لمعرفة ما يتعلق الحكم به من المعنى فيجوز سواء امكن تعديته الى محل
آخر ام لا ولو بطل لعدم التعدية لادى الى ابطال الاصل لمعنى يرجع الى الفرع اذ التعليل في المحل
المنصوص عليه اصل والتعدية الى محل آخر فرع ولان التعليل لما صار حجة باجماع القايسين وجب
ان يكون موجبا كسائر الحجج لان الحجة ما اوجب الحكم فاذا تعلق به الايجاب فان كانت الحجة عامة
اوجبت الحكم على العموم والا اوجبته على الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف حجة وهي الملائمة
والعدالة اي التاثير والاخالة او العرض على الاصول لا تقتضي تعدية بل التعدية باعتبار عموم الوصف
وعدمها باعتبار خصوصه ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون
عبثا وهذا لان فائدة التوسل به الى معرفة الحكم وهذه الفائدة معدومة هنا لانه لا يتوسل به
الى معرفة الحكم في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عن النص
به ولا يتوسل به الى معرفة الحكم في غيره لان ذلك انما يكون اذا وجد ذلك الوصف في غيره صل

لان ذلك انما يكون اذا وجد ذلك الوصف في غير الاصل فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفائدة
فان قالوا ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة اذ لو لم يكن ثابتا بالعلة لامتنع تعديته الى
الفرع قلنا العلة في موضع النص موثرة صالحة لثبوت الحكم بها في المنصوص عليه كما هي صالحة
لثبوت الحكم في الفرع الا ان النص اقوى من العلة فاستحق حكمها بدليل فوقها وهذا لا يقدح
في كونها علة موثرة في الفرع لانه ليس في الفرع دليل اقوى منها ونظيره الشركة علة استحقاق
الشفعة والجوار علة ايضا وفي موضع الشركة وجدت علتان الشركة والجوار لكن الشركة اقوى فيضاف
الشفعة اليها وبهذا لا يخرج الجوار من ان يكون علة في غير موضع الشركة كذا هنا وقيل
هذا الخلاف بناء على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالوصف الذي جعل علة عند الشافعي
وهو قول بعض مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور رح وقال مشايخ العراق الحكم في النص لا يثبت
بالعلة بل بعين النص لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص بالاجماع فكيف يصلح لابطاله
ولكن الوصف جعل علما على كونه علة لحكم الفرع وقيل معنى قول الشافعي حكم الاصل ثابت
بالعلة انها الباعثة على حكم الاصل وقول الحنفية ثبت بالنص فلا يثبت بالعلة ان النص
عرف الحكم فلا خلاف في المعنى فان قالوا التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص النص بحكمه قلنا
هذه الفائدة تحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل فاذا لم يعلل تحصل هذه
الفائدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون الحكم
معلولا بعلتين وهذا لان العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما
يمتنع هذا في العلل العقلية لان شرط صحتها الاطراد والانعكاس فتبطل هذه الفائدة
ولقائل ان يقول فلم لا يجوز على هذا ان يضاف الحكم في الاصل الى العلة مع كونه مضافا الى النص
فان قلت ان النص اقوى قلت جاز ان يكون بعض الامارات اظهر على ان فيه بيان
حكمة الحكم كما في العلة القاصرة المنصوصة واما الجواب عن الدور فيقول لم لا يجوز ان يقال
صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في غير الاصل وحينئذ ينقطع
الدور على انه توقف معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما
على الاخر لانه حينئذ يتعلق وجود كل واحد منهما بشرط يستحيل وجوده وما كان متعلقا
بشرط يستحيل وجوده كان مستحيل الوجود ولانا لا نقول ان صحة العلة موقوفة على صحة
التعدية بل نقول ان حكم التعليل للتعدية فقد قال القاضي الامام ابو زيد قال علماونا
حكم هذه العلة تعدية حكم النص المعلل لما فرع لا نص فيه ولا اجماع ولا دليل فوق الراي
وقال قائلون حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذي سمي علة ولهذا قال علماونا ان العلة
متى لم تكن متعدية كانت فاسدة ومتى تعدت الى فرع منصوص عليه كانت باطلة واذا ثبت
هذا فلو قال قائل ان حكم البيع الملك وحكم النكاح الحل فلا يصح البيع والنكاح اذا لم يفد الملك

والحل

والحل كما لو ورد البيع على الحر والنكاح على المحرم لكان قوله صحيحا لكن اذا قال حكم التعليل
التعدية فلا يصح التعليل اذا لم يثبت حكمه ومن قال ان صحة الملك موقوفة على صحة البيع وصحة
البيع موقوفة على صحة الملك كان دورا باطلا كذا هذا والتعليل للاقسام الثلثة الاول
ولنفيها باطل فلم يبق الا الرابع وهذا لان العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها بل بجعل
الشرع اياها موجبة فطريق معرفتها السماع من صاحب الوحي لا الراي وصفة الشيء معتبرة باصله
وكما لا يكون موجبا بدون ركنه لا يكون موجبا بدون شرطه فكما لا مدخل للراي في معرفة اصله لا مدخل
للراي في معرفة شرطه وصفة شرطه مع ان في اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه اذ لو لم يكن
شرطا لكان الحكم موجودا بدونه وبعدما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وابطالا
له وكذا نصب الاحكام الى الشرع فلا يهتدي اليه الراي وكذا رفعها لان القياس مع الاعتبار
بامر مشروع وليس بمثبت ابتداء فيبطل التعليل لهذه الاقسام ثبوتا وكذلك نفيا لانه اذا قال
لم يشرع اصله فلا يكون حكما شرعيا ليمكن اثباته بدليل شرعي وهو القياس وكذا اذا ادعى كان نفيا ع
بعد الثبوت لانه دعوى النسخ والنسخ لا يثبت بالقياس فصل والاستحسان يكون
بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم والاستصناع وتطهير الاواني وطهارة سور سباع
الطير اعلم ان الاستحسان لغة وجود الشيء حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا
واستقبحته اي اعتقدته قبيحا وفي الشريعة هو اسم لدليل يعارض القياس الجلي وكانهم سموه
بهذا الاسم لانهم استحسنوا ترك القياس بدليل آخر فوقه وذا قد يكون نصا كما في السلم فان القياس
يابى جواز السلم لان المعقود عليه معدوم عند العقد وانما تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من
اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاجارة فانها بيع المنفعة وهي معدومة
فكان القياس عدم جوازها وانما جوزناها بالنص وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير اجره قبل
ان يجف عرقه وقوله عليه السلام من استاجر اجيرا فليعلمه اجره وبقاء الصوم مع الاكل ناسيا اذ
القياس يقتضي فساده لان الشيء لا يبقى مع فوات ركنه وانما ابقيناه بقوله عليه السلام تم على صومك
والنص فوق الراي فاستحسنوا تركه به وقد يكون اجماعا كما في الاستصناع فيما فيه تعامل فان القياس س
يابى جوازه لانه بيع عين بعمله وهو معدوم في الحال والقياس الظاهر انه لا يجوز بيع الشيء الا بعد
تعينه حقيقة وانما تركوه بالاجماع وهو تعامل الامة من غير نكير والاجماع دليل فوق الراي فاستحسنوا
تركه به وقد يكون ضرورة كما في طهارة الحياض والابار والاواني بعدما تنجست فان القياس يابى
طهارتها لان الدلو ينجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس ولان نزح بعض الماء لا يوثر في
طهارة الباقي وكذا خروج بعضه من الحوض وكذا الماء ينجس بملاقاة الانية النجسة والنجس لا يفيد
الطهارة فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة فان الحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة
يتحقق معنى الحرج لو اخذ بالقياس وقد يكون قياسا خفيا كما في سور سباع الطير فانه في القياس نجس

لانه سؤر ما هو سبع مطلق فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما يستويان
في حرمة الاكل فيستويان في نجاسة السؤر وفي الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس
العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا كالاصطياد والبيع [illegible] وجواز الانتفاع بجلده وعظمه
ولو كان نجس العين لما جاز كالخنزير وسؤر سباع البهائم انما كان نجسا باعتبار حرمة الاكل
لانها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها يتولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها
تاخذ الماء بمنقارها ثم تبلعه ومنقارها عظم وعظم الميت طاهر فعظم الحي اولى واراد بالحكم
فخر الاسلام في قوله فاثبتنا حكمين النجاسة المجاورة يعني انه طاهر بذاته لكنه نجس
باعتبار المجاورة وبالحكمين الطهارة والنجاسة لعينه لان دليل سقوط نجاسة لعينه موجود
وهو جواز الانتفاع به شرعا ودليل سقوط طهارته موجود وهو حرمة اللحم فثبتت هذه النجاسة
فيما كان متولدا من لحمه وهو رطوبته ولعابه فيتنجس سؤره ضرورة نجاسة لعابه واما سباع الطير
فلا يصل لعابها الى الماء وليست بنجسة عينا فلا يتنجس سؤرها فصار هذا الاستحسان
وان كان باطنا اقوى من القياس وان كان ظاهرا اذ سقط حكم الظاهر لعدمه وبه تبين
ان من ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فهو غالط لان بما ذكرنا ظهر ان
المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع البهائم الرطوبة النجسة في الآلة التي تشرب بها وقد عدم
ذلك في سباع الطير فكان عدم الحكم لعدم العلة وذا لا يكون من تخصيص العلة في شيء لما صارت
العلة عندنا علة باثرها قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره
وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه
لا رجحان للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما الرجحان بقوة الاثر في مضمونه فيسقط
ضعيف الاثر في مقابلة قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد
ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر من حيث الدوام
والصفا وضعف اثر الدنيا من حيث الكدورة والفنا ولهذا قيل لو كانت الدنيا من ذهب
فان والعقبى من خزف باق لكان الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني
فكيف والامر على العكس وكذا ترجح العلماء العقل على النفس والبصر كما اذا تلا اية السجدة
في صلوته فانه يركع بها قياسا اي يركع ركوعا سببا للصلوة وينوي سجدة التلاوة ثم يعود الى
القيام كما اذا سجد لها لان السجود ليس بمثل الركوع صورة فلهذا احتيج الى النية وفي
الاستحسان لا يجزيه وبالقياس ناخذ وبالاستحسان اخذ الشافعي وجه الاستحسان ان
المامور به السجود والركوع غير السجود الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة
فلا ينوب عن سجدة التلاوة بالطريق الاولى اذ المناسبة بين ركوع الصلوة وسجودها اظهر
لان كل واحد منهما موجبة التحريمة ولو تلا خارج الصلوة فركع لها لم يجز عن السجدة ففي

الصلوة اولى لان الركوع هنا مستحق بجهة اخرى وجه قولنا ان النص ورد به قال الله تعالى
وخر راكعا اي ساجدا فيكون بينهما مشابهة ضرورة فينوب احدهما مناب الاخر وهذا قياس
ظاهر لا يحتاج فيه الى زيادة تامل لانا نقيس احد الركنين على الاخر وقد ايد النص
ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض والحقيقة احق وجه الاستحسان من حيث الظاهر
صحيح ولكن قوة الاثر للقياس مستترة ووجه الفساد في الاستحسان خفي بيانه انه ليس
المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة ولهذا لا يكون السجدة الواحدة قربة مقصودة
بنفسها حتى لا يلزم بالنذر وانما المقصود اظهار التواضع عند هذه التلاوة مخالفة للمستكبرين
او موافقة فيما يفعله المقربون ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرط ان يكون بطريق هو
عبادة وهذا انما يوجد في الصلوة لان الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلوة بخلاف
القيام لانه ليس بتواضع في ذاته ولا يتادى به سجدة التلاوة وبخلاف سجود الصلوة لانه مقصود
بنفسه فلا يتادى بالركوع الذي هو ادنى منه في التواضع فصار الاثر الخفي وهو ما ذكرنا ان المقصود
قد حصل بالركوع مع الفساد الظاهر وهو انه مجاز اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو
ان الركوع خلاف السجود للفساد الباطن وهو انه لا يجوز عن السجود مع حصول المقصود وهذا
قسم عز وجوده اي قل اذ الشيء العزيز يكون قليله واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى واظهر من ان
يخفى وانما قال فخر الاسلام وانما الاستحسان عندنا احد القياسين لكنه سمي به اشارة الى انه
الوجه الاولى في العمل به وان العمل بالاخر جائز كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه باعتبار
الاعم والاغلب وان احتمل ان يقع على العكس كما بينا الان ولهذا قال بعض مشايخنا الاستحسان
اذا كان اقوى تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى واذا كان القياس اقوى تاثيرا كان الاستحسان
يصح استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس ثم المستحسن بالقياس الخفي يصلح
تعديته لما مر ان حكم القياس التعدية فهذا القياس الخفي وان اختص باسم الاستحسان لمعنى
فلا يخرج من ان يكون قياسا شرعيا فيصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر يعني المستحسن بالاثر
او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس فلا يحتمل التعدية الا يرى ان الاختلاف في الثمن
قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا اي اذا اختلف البائع و
المشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض كان القول قول المشتري مع يمينه لان البائع
يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكرها فيكون القول للمشتري مع يمينه لان اليمين في الشرع
في جانب المنكر والمشتري لا يدعي على البائع شيئا في الظاهر اذ المبيع صار مملوكا له بالعقد
ولم يسلم الثمن حتى يجب على البائع تسليم المبيع وفي الاستحسان اي القياس الخفي يتحالفان
لان المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذي يدعيه والبائع ينكر
الوجوب عليه بذلك القدر فهذا انكار باطن لا يعرف الا بضرب تامل والاول يعرف ببديهة الحال

فاستحسنوا العمل بالانكار من جميعا وهذا حكم تعدى الى الوارثين اى اذا اختلف وارث البايع
ووارث المشترى فى الثمن قبل القبض يتحالفان كما اذا اختلف المورثان والاجارة اى اذا
اختلفا فى البدل قبل استيفاء المعقود عليه تحالفا وترادا العقد والنكاح اى اذا اختلفا
الزوجان فى المهر فادعى الزوج انه تزوجها بالف وقالت تزوجتنى بالفين ولم يكن لهما بينة
تحالفا وقيمة المبيع اى اذا استهلك المشترى فى يد البايع وكان المستهلك اجنبيا اذ لو استهلك
المشترى يصير قابضا به فلا يجوز التحالف ولو استهلكه البايع ينفسخ البيع فاما بعد
القبض اى قبض المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا فخالف القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف
فلم يجز تعديته الى الوارث والى حال هلاك السلعة اى اذا كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض
المبيع لا يجرى التحالف واذا كان بعد هلاك المبيع لا يجرى التحالف ايضا وان اختلف
بدله قال شمس الائمة السرخسى فظن بعض المتأخرين من اصحابنا ان العمل بالاستحسان
اولى مع جواز العمل بالقياس فى موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع الاثر فان العمل
بالموثر اولى وان كان العمل بالطرد جايزا كما حكينا عن فخر الاسلام قبل هذا باسطر قال
شمس الائمة هذا وهم عندى فان اللفظ المذكور فى الكتب الا انا تركنا هذا القياس والمتروك
لا يجوز العمل به فعلم بان الصحيح ترك القياس اصله فى الموضع الذى يوخذ بالاستحسان واليه
اشار القاضى فى التقويم وبعض مشايخنا وفقوا بين كلامى الشيخين فقالوا مراد فخر الاسلام
بقوله اشارة الى انه الوجه الاولى العمل به انه متقدم على القياس عند وجودهما كما يقال الاخذ
بخبر الواحد اولى من الاخذ بالقياس وبقوله وان العمل بالاخر اى القياس جايز عند عدمه
معارضة الاستحسان وبقوله كما جاز العمل بالطرد اى عند عدم العلة المؤثرة فاما عند
وجود العلة المؤثرة فلا يجوز العمل بالطرد دليله انه ذكر بعد هذا باسطر فسقط حكم القياس
بمعارضة الاستحسان لعدمه فى التقدير وقال ايضا بعد هذا فصار هذا باطنا تقدم ذلك
الظاهر فى مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب الخصوص
ولو لم يحمل على هذا لوقع التناقض بين كلامى فخر الاسلام وشمس الائمة وللجهل بالمراد
طعن بعض الناس على علمائنا فى الكتب الا انا تركنا القياس واستحسنا فقال
الشافعى رحمه الله من استحسن فقد شرع وقالوا انه اثبات للحكم بمجرد الشهوة لان
اللفظ ينبئ عنه وكان معنى قولكم انا تركنا القياس واستحسنا انا تركنا العمل بالقياس
الذى هو حجة شرعية وعملنا بما ليس بحجة اتباعا للهوى والشهوة ولانكم ان اردتم ترك
القياس الذى هو حجة فالحجة الشرعية حق فماذا بعد الحق الا الضلال وان اردتم ترك
القياس الباطل شرعا فالباطل مما لا يسوغ ذكره على انكم ذكرتم فى كتبكم فى بعض المواضع

انا ناخذ بالقياس فكيف تجوزون الاخذ بالباطل ونحن نقول ان الاستحسان هو طلب
الاحسن للاتباع الذى هو مامور به فى قوله فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه وغرضنا من هذه التسمية التمييز بين الحكم الاصلى الذى يدل عليه القياس الظاهر
وبين الحكم الممال عن ذلك السنن الظاهر بدليل اوجب الامالة فسمينا الاول قياسا والممال
استحسانا واذا صح المراد على ما قلنا بطلت المشاحة فى العبارة وتبين انا لم نترك الحجة
بالهوى والشهوة وقد قال الشافعى فى المتعة استحسن ثلاثين درهما وفى الشفعة استحسن
ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلاثة ايام وفى المكاتب استحسن ان يترك عليه شئ ذكره الامام
فى المحصول ومالك بن انس ذكر فى كتابه لفظ الاستحسان فى مواضع وقال الشافعى فى بعض كتبه
استحب كذا وما بين اللفظين فرق فلفظ الاستحسان افصحهما واقواهما لان الاستحسان وجود
الشئ حسنا وقوله استحب ينبئ عن الايثار وذا لا يقتضى كونه حسنا لا محالة بل يحتمل ان ما آثر
يكون قبيحا الا ترى الى قوله تعالى فى ذم الكفار ذلك بانهم استحبوا الحيوة الدنيا على الاخرة فظهر
التفاوت بينهما من حيث ان احدهما ينبئ عن حسن ذلك الشئ والاخر لا كيف وقد ورد الشرع
بما ذكرنا فانه عليه السلام قال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فصل وشرط
الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بمعانيه ووجوهه التى قلنا وعلم السنة بطرقها وان يعرف وجوه
القياس وحكمه الاصابة بغالب الراى حتى قلنا ان المجتهد يخطى ويصيب والحق فى موضع الخلاف
واحد بأثر ابن مسعود فى المفوضة وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق فى موضع الخلاف متعدد
الكلام فيه فى الاجتهاد فى تفسيره لغة وشريعة وشرطه وحكمه فالاجتهاد لغة بذل المجهود فى ادراك
المقصود وشريعة بذل الوسع والطاقة فى طلب الحكم الشرعى بطريقه وشرطه ان يحوى علم
الكتاب بمعانيه اى مع معانيه ووجوهه التى قلنا من العام والخاص الى اخره والعبارة والاشارة
الى اخر ما بينا وعلم السنة بطرقها يعنى طرق الاتصال بالنبى عليه السلام كما مر وهو ان يكون بالتواتر
وبالاشتهار وبالاحاد ومتونها بان ينقل بلفظه وهو العزيمة او بمعناه وهو الرخصة ووجوه انواع
كما مر ووجوه معانيها من كونه ظاهرا ومفسرا الى اخر ما مر وان يعرف وجوه القياس وشرايطه
كما مر ولا يشترط معرفة جميع ما فى الكتاب بل ما يتعلق منه بالاحكام وهى مقدار خمسمائة اية وعلم
السنة على هذا ايضا يشترط ان يعرف الاحاديث التى يتعلق بها الاحكام وهى زائدة على الوف ولا يشترط
للحفظ فيها من وراء ظهره بل يشترط ان يكون عالما بمواقعها بحيث يمكنه طلب الحادثة الواقعة
منها لوجود التجربة والممارسة له فى ذلك ولا يشترط معرفة الفروع التى استخرجها المجتهدون بارائهم
وحكمه الاصابة بغالب الراى
وحكمه الاصابة بغالب الراى حتى قلنا ان المجتهد يخطى ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب
وهو قول الاشعرى والقاضى ابى بكر والغزالى فالحاصل ان الحق فى موضع الخلاف واحد عندنا وعندهم
متعدد وهذا الخلاف فى الشرعيات لا فى العقليات الا على قول بعضهم وعند ابى الحسن العنبرى من المعتزلة

ولجاحظ كل مجتهد مصيب في العقليات أيضا بمعنى نفي الإثم والخروج عن عهدة التكليف وهذا
باطل لأن المسلمين أجمعوا على أن نافي ملة الإسلام في النار اجتهد أو لم ثم اختلف من قال بالحقوق
فقال بعضهم باستوائها وقال عامتهم بل واحد من الجملة أحق وهو مروي عن الشافعي ثم المجتهد إذا أخطأ
كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض وهو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله أن علمه لا يصح والمختار
أنه مصيب ابتداء أي في حق العمل مخطئ انتهاء أي في إصابة المطلوب وهو مروي عن أبي حنيفة رضي الله
عنه فإنه قال ليوسف بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فتبين أن الذي أخطأ
ما عند الله مصيب في حق عمله وإلا يكون تناقضا احتج المصوبة بأن المجتهد كلف الفتوى وما كلف
الفتوى إلا بالحق فلولا أنه يصيب الحق به لما توجه التكليف عليه بإصابته لأن الله تعالى لا يكلف
نفسا إلا وسعها ولن يصيب كل مجتهد مصيبا للحق إلا والحق حقوق وهذا كاستقبال القبلة فإنه
شرط صحة الصلاة وهي جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة
حتى أن المتحرين إذا صلوا إلى أربع جهات أجزأتهم صلاتهم وجعلوا مصيبين ولم يمتنع أن تكون
للحق حقوقا في أناس مختلفين في بعضهم حظر وفي بعضهم إباحة إذا كان لا يلزم كل واحد منهم ما لزم
الآخر كما صح عند اختلاف الأزمنة فإنه ينسخ الإباحة بالحظر وينسخ الحظر بالإباحة وكما صح
في باب القبلة عند الاشتباه فإن جهة قبلة كل فريق ما أدى إليه تحريه واجتهاده ألا يرى أنه يجوز
إرسال رسولين في وقت واحد إلى قومين مختلفين واحدهما يأمر قومه بتحريم شيء والآخر بإباحته
مع أن كل واحد منهما حق عند الله تعالى فكذلك جاز أن يختلف مجتهدان ويلزم قوم كل واحد منهما
اتباع إمامه لكينونة كل واحد منهما محقا ومن سوى بين الحقوق يقول إن دليل التعدد لم ينف
التفاوت فلا يثبت رجحان البعض على البعض بلا دليل مرجح ومن جعل الواحد أحق يقول إنا لو
سوينا بينها لبطلت مراتب الفقهاء ولساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلي عذره بالذي يطلب
وهذا لأن الأصل أن يكون الحق واحدا إلا أنا تركنا القول به ضرورة أن لا يصير المجتهد مكلفا بما
ليس في وسعه وهذه الضرورة ترتفع بإثبات نفس الحقية لفتواه فبقي الواحد أحق ليستقيم
التناظر ودعوة كل واحد منهما صاحبه إلى حجته مع الإقرار بأن الحق مع كل واحد منهما إذ لا تناظر
بين المسافر والمقيم في أعداد ركعات صلاتهما لثبوت الحقية على السواء وكذا لا تناظر في وجوه
كفارة اليمين ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان أي الحكومة أو الفتوى أو القضية وإذا اختص
سليمان بالفهم وهو إصابة الحق بالنظر فيه الحق كان الآخر خطأ وما قضى داود عليه السلام كان رأيا
إذ لو كان وحيا لما حل لسليمان عليه السلام مخالفته ثم تخصيص سليمان بفهم القضية يقتضي
أن يكون الآخر خطأ إذ لو كان ترك الأفضل لما حل لسليمان عليه السلام الاعتراض عليه لأن الافتيات
على رأي من هو أكبر لا يصح فكيف على الأب النبي وقصته أن الغنم رعت الحرث وأفسدته ليلا بلا راع
فتحاكما إلى داود عليه السلام فحكم بالغنم لأهل الحرث وقد استوت قيمتاهما أي قيمة الغنم كانت

صح افتات فلان على ... إذا قال ... وافتات برأيه ... صحاح

كانت على قدر النقصان في الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن إحدى عشرة سنة غير هذا
أرفق بالفريقين فعزم عليه ليحكمن به فقال أرى أن يدفع الغنم إلى أهل الحرث ينتفعون بألبانها
وأولادها وأصوافها والحرث إلى رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته يوم أفسد ثم يترادان
فقال القضاء ما قضيت وأمضى الحكم بذلك وكان ذلك باجتهاد منهما وهذا في شريعتهم فأما
في شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل أو بالنهار إلا أن يكون مع البهيمة سائق أو قائد وعند الشافعي
يجب الضمان بالليل وقال الجصاص إنما ضمنوا لأنهم أرسلوها وقال مجاهد كان هذا صلحا وما
فعله داود عليه السلام كان حكما والصلح خير وقوله عليه السلام في المجتهد إن أصاب فله أجران
وإن أخطأ فله أجر وقول ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول
بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيها رأيي فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمن ابن أم عبد وقوله
عليه السلام إذا حاصرتم حصنا فأرادوكم أي أهل الحصن أن تنزلوهم على حكم الله تعالى فلا تنزلوهم
على حكم الله فإنكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتمال الخطأ إذ الإنزال يكون عن
اجتهاد ولو لم يحتمل الخطأ لكان الإنزال بأي جهة وجد حقا فيكون حكم الله تعالى ولما نهاهم
عنه علم أنه يحتمل الخطأ ولأن تعدد الحقوق ممتنع أسندوه بنفس الحكم وسببه أما السبب
فلأن القياس وضع لتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع فالنص متعدد لا يتعدى متعددا إلا أنه يصير
تغييرا حينئذ وقد بينا أنه مبطل للقياس والنص بصيغته لا يحتمل التعدد ألا يرى أنا لو فرضنا
غير معلول لم يكن حكمه متعددا فلا يتعدد بالتعليل وفيه تغيير وأما الحكم فلأن اجتماع الحظر
والإباحة في شيء واحد والصوم والفطر والصحة والفساد مستحيل في ساعة واحدة ولا يصلح
المستحيل حكما شرعيا لأن فيه نسبة التناقض إلى الشرع ألا يرى أنه امتنع ذلك بالنصين فإن
النصين إذا كان أحدهما حاظرا والآخر مبيحا لم يجب العمل بهما بل وجب التوقف إلى أن يظهر الرجحان
لأحدهما أو النسخ فإن قلت التناقض إنما يكون أن لو اجتمع الحظر والإباحة في محل واحد
في زمان واحد في حق شخص واحد بجهة واحدة ولا تناقض في الجمع بينهما في محل واحد في زمان
واحد في حق شخصين وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون المحل الواحد حلالا في حق أحد المجتهدين
حراما في حق صاحبه كما كان عند اختلاف الرسل قلت القياس خلف عن النص والثابت بالنص
من الأحكام على العموم ولا يخص قوما دون قوم فكذا الثابت بالقياس يكون على العموم ويوجب كل
اجتهاد ما يؤدي إليه بلا تعيين من عبد وعبد وإنما جاز عند اختلاف الرسل لأنه ثبت بالوحي المصلحة
في حق هذا القوم الحل وفي حق ذلك القوم الحرمة ولا تناقض عند تبدل المصلحة أما في المجتهدات
فلا تنصيص من الشارع والمصلحة متحدة في حقهما ظاهرا بأنا فالقول بالحل في حق أحدهما و
بالحرمة في حق الآخر مع اتحاد المصلحة يكون تناقضا وصحة التكليف تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد
وإصابته ابتداء ولا يكلفهم إصابة الحق عند الله تعالى لما لم يكن عندهم دليل يوصلهم إلى ذلك لكن

ويوجب كل اجتهاد ما يؤدي إليه

يكلفهم الاجتهاد لرجاء الاصابة فان اصابوا اجروا وان اخطاؤا اعذروا وهذا كالامير اذا
ضل فرسه فامر غلمانه ان يطلبوه فتحرى كل واحد منهم الطريق غير طريق صاحبه وله شك ان
الفرس يكون في جانب واحد وقد وجب على كل واحد منهم طلب الفرس ولكن لم يجب على كل واحد
منهم اصابة الفرس اذ ليس في وسعهم ذلك فاذا وجد واحد منهم الفرس ولم يجد الاخرون فان الامير
يثيب كل واحد منهم على الايتمار بامره في طلبه وان زاد الواجد كذا هنا وقال ابو حنيفة رضي الله
عنه في الوارث اذا اقام البينة على انه وارثه ولم يشهدوا انا لا نعلم له وارثا غيره ان القاضي
يدفع المال اليه ولم ياخذ منه كفيلا هذا اي اخذ الكفيل شيء احتاط به بعض القضاة وهو جور
سماه جورا وهو اجتهاد لانه في حق المطلوب اي الوارث مايل عن الحق لانه يؤخر حقه لامر
موهوم وهو معنى الجور ثم نقول ان ابا حنيفة لا يخلو اما ان كان مصيبا في هذا الاجتهاد ولا
فان كان مصيبا يلزم الخطاء في اجتهاد ذلك المجتهد وان كان مخطيا يلزم الخطاء في اجتهاده
وقال محمد في الملاعنين ثلثا ثلثا لا اربعا اربعا اذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد
اخطاء السنة اي الحق والقضاء غير المجتهد فيه لا ينفذ فعلم انه انما نفذ لانه قضى بالاجتهاد
في موضع يسوغ فيه الاجتهاد فينفذ كما ينفذ في ساير المجتهدات اذا قضي وهذا لان تكرار
اللعان للتغليظ ومعنى التغليظ يحصل باكثر كلمات اللعان وقيام الاكثر مقام الكل اصل
في الشريعة ولهذا يقوم اكثر قطع الاوداج واكثر الطواف مقام الكل الا يرى انه لو فرق بينهما
بعد لعان الزوج قبل لعان المراة نفذ حكمه لكونه مجتهدا فيه فاولى ان ينفذ اذا اتى كل واحد
منهما باكثر كلمات اللعان واما مسئلة القبلة فان المذهب عندنا في ذلك ان المتحري يخطي
ويصيب ايضا كغيره من المجتهدين الا يرى ان قوما اذا صلوا بجماعة وتحروا القبلة واختلفوا
يفسد صلوة من علم منهم حال امامه وهو مخالفه لانه مخطي للقبلة عنده ولو كان الكل صوابا
لما فسدت صلوته كالجماعة اذا صلوا في جوف الكعبة فانه لا يفسد صلوة من خالف امامه في
الجهة وان علم ذلك لان الكل مصيب ولما وجب التحري في تلك المسئلة فانا لا نسلم وجوب التحري
على ذلك التقرير فانه قالوا لو لم يكن مصيبا لوجبت اعادة الصلوة بعد العلم بالخطاء قلنا
لانه لم يكلف اصابة عين الكعبة عند انطماس العلامات واندراس الامارات لان ذلك
ليس في وسعه وانما كلف طلبه على رجاء الاصابة وهذا لان الكعبة غير مقصودة بعينها حتى
لو سجد لها يكفر الا يرى ان الحكم ينتقل من عينها الى جهتها ومن جهتها الى ما يقع عنده
بالتحري والى اي جهة توجهت دابة الراكب في النافلة وانما المقصود وجه الله تعالى واليه
الاشارة في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله واستقبال الكعبة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء
بما في قلبه من رجاء الاصابة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سقطت اصابة عين الكعبة
الا يرى ان جواز الصلوة وفسادها من صفات العمل لانه يقال عمل فاسد وعمل جايز والمخطي

مصيب في حق العمل وان كان مخطيا عند الله تعالى فثبت بهذا ان مسئلة القبلة ومسئلتنا سواء
وهذا عندنا وعند الشافعي كلف المتحري اصابة حقيقة الكعبة لانه طريق له اصابته بما يوقف عليه
في الجملة لو تكلف المكلف الا انه عذر دونه بسبب الحرج فكان سببا له مسقطا اصلا فيظهر
الخطاء يقينا لزمه الاعادة واحتج من جعله مخطيا ابتداء وانتهاء بما روينا من اطلاق الخطاء
في الحديث اذ الخطاء المطلق هو الخطاء ابتداء وانتهاء لان المطلق ينصرف الى الكامل وبقول
النبي عليه السلام في اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم ما نجا الا عمر فلو كان له اجتهاد صوابا في حق العمل لما استقام نزول العذاب على الصواب قلنا
قوله تعالى وكلا اي من داود وسليمان اتينا حكما وعلما اخبر بقوله ففهمناها سليمان ان سليمان
اصاب الحق دون داود ثم بين انهما اوتيا من الله تعالى حكما وعلما فلو لم يكن الاجتهاد صوابا لما
سماه حكما اي حكمة وقوله عليه السلام لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان
اخطات فلك حسنة والثواب لا يترتب على الخطاء فعلم انه كان مصيبا ابتداء لينال الثواب
به وقول ابن مسعود لمسروق والاسود كلاكما اصاب ولكن صنيع مسروق احب الي فيما سبقا من
ركعتي المغرب فقاما ليقضيا فصلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس كما وجب الان قال لاني
صليت ركعة مع الامام فتكون هذه ثاني الركعتين وصلى الاخر ركعتين ثم جلس قال لان المسبوق
يقضي ما فات من الصلوة ولم يكن من الركعتين الفايتين قعدة فان قلت قول ابن مسعود
دليل للمصوبة قلت لا يحتمل ذلك لانه يكون حينئذ متناقضا في كلامه وهذا لانه قال فيما
روينا وان اخطات فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان
ولان المجتهد ليس في وسعه اصابة ما عند الله تعالى فيعجز فيعذر ان يكون مكلفا به وانما هو
مكلف بالاجتهاد على قصد اصابة الحق فاذا اجتهد على هذا القصد خرج عن عهدة التكليف
وجعل مصيبا في الاجتهاد فاستحق الاجر عليه حيث ادى ما عليه من التكليف وحرم الصواب
وزيادة الاجر اما بتقصير منه او حرمانا من الله تعالى ابتداء اذ الاصلح غير واجب على الله
تعالى واما قصة بدر فقد عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم برأي ابي بكر فكيف يكون اجتهاد ابي بكر
خطاء اذ لا بد ان يقع عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم صوابا اذا اقر عليه والله تعالى قرره
عليه ولو كان خطاء لما قرر عليه اذ التقرير على الخطاء خطاء الا ان هذا اي اخذ الفداء كما هو
راي ابي بكر كان رخصة والمراد بالاية لولا كتاب من الله سبق بهذه الرخصة لمسكم العذاب
بحكم العزيمة كما هو راي عمر وهو قتلهم وقال اهل التاويل لولا حكم من الله سبق انه لا يعذب
احدا على العمل بالاجتهاد وكان هذا اجتهادا منهم لانهم نظروا في ان استبقاهم ربما كان سببا
في اسلامهم وان فداهم يتقوى به على الجهاد وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام لمستكم فيما
اخذتم من فداء الاسرى عذاب عظيم ثم المجتهد اذا اخطاء كان ماجورا عند البعض بقوله

وجعل مصيبا في الاجتهاد

عليه السلام وان اخطاء فله اجر واحد وعند البعض كان معذورا كالنايم لا يأثم
بترك الصلوة ولكن لا ينال ثواب المصلين وعند البعض كان مأزورا والصواب ان
طريق الاصابة ان كان بينا عوتب لان التقصير من قبله وان كان خفيا اجر عليه بالحديث
والخطاء انما جاء لخفاء الدليل لا لتقصير منه ولا يضلل بحال بخلاف الاجتهاد في صفات
الله تعالى فان المخطئ فيها يضلل ويبدع وانما نسب القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لان
الاصلح هو تصويب كل مجتهد وهم قايلون بوجوب الاصلح وفيه الحاق الولي بالنبي في
اصابة الحق وهو عين مذهبهم فان من مذهبهم ان لا يجوز ان يفعل الله تعالى في حق نبي
من الاكرام ما لم يفعله في حق غيره الا انهم ضيعوا ذلك باختيارهم والمختار ان يقال ان المجتهد
يخطئ ويصيب على تحقيق المراد به اي بهذا القول اي يراد به انه يصيب الحق ويخطئ الحق
اذ المصوبة يؤولون الخطاء الوارد في الحديث على ترك الاحق والصواب على اصابة الاحق فلو لم نقل
على تحقيق المراد به لظن ظان ان المراد به هذا ويتصل بهذا الاصل اجتهاد غير النبي عليه السلام
في زمن النبي عليه السلام قال بعض العلماء لا يجوز لاحد ان يجتهد في عصر النبي عليه السلام لانه
المصير اليه للضرورة ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلام لامكان الرجوع اليه والجمهور على انه
يجوز لمن بعد عن النبي عليه السلام استدلالا بحديث معاذ والاولى ان لا يجوز لمن كان بحضرة
النبي عليه السلام قبل الاذن منه صريحا واجتهاد النبي عليه السلام قد مر قبل فصل القياس
فصل ولهذا قلنا انه لا يجوز تخصيص العلة لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض
اعلم ان تخصيص العلة يجوز عند مشايخ العراق من اصحابنا كالكرخي والجصاص وغيرهما والقاضي
الامام ابي زيد من مشايخ ما وراء النهر وهو قول المعتزلة وعلى قول مشايخ سمرقند وهو قول
الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي وشمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام وهو ظاهر قول الشافعي
لا يجوز وهذا الخلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فقد اختلف هؤلاء منهم من
جوزه ومنهم من لم يجوزه وذلك اي تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب
لقيام المانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل اي المانع فحاصل التخصيص ان يقول
المعلل اذا ورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم اثباته بعلته موجب علتي كذا الا انه
ظهر ثم مانع فصار مخصوصا باعتبار ذلك المانع بمنزلة العام يخص منه بعض ما تناوله
بالدليل المخصص ولما قال منكروا التخصيص ان العلل القياسية لا تقبل التخصيص وسموا
الخصوص نقضا قال مجوزوه هذا غلط منهم لغة لان النقض ابطال فعل قد سبق على سبيل
المضادة كنقض البنيان ونقض كل مؤلف ونقض العهد والخصوص بيان ان المخصوص
لم يكن داخلا في العموم فاني يكون نقضا الا يرى ان ضد الخصوص العموم وضد النقض البناء و
التاليف وبضدها تتبين الاشياء وشريعة لان التناقض غير جايز على الكتاب والسنة

والخصوص جايز اجماعا لان القايسين اجمعوا ان من الاحكام ما ثبت بالنص او الاجماع او الضرورة
بخلاف القياس فخصت بها عن موجب القياس اذ لولاها لكان الحكم بالقياس بخلافه فكذلك ونقضا لان
المعلل اذا ذكر وصفا صالحا وادعى انه علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل ان يكون العدم لفساد
علته فيتناقض واحتمل ان يكون العدم لمانع منع ثبوت الحكم مع الصحة فوجب ان يقبل بيانه اذا ابرز
مانعا صالحا والا فهو متناقض كما لو قال البيع موجب للملك في المبيع فيورد عليه البيع بالخيار فيقول
امتنع ثبوت الملك ثم لمانع وهو الخيار ولوجود هذا الاحتمال لا يقبل مجرد قوله خص بدليل لاحتمال
ان يكون عدم الحكم لفساد العلة لا لمانع وهذا لان دعواه ان هذا الوصف علة قول بالراي ويحتمل
الغلط فما لم يبين المانع لا ينتفي عنه معنى الفساد بخلاف الخصوص في النصوص لانها لا تحتمل الغلط
فلم يبق لعدم الحكم مع وجود النص الا الخصوص الذي يليق بكلام الشرع فلم يحتج الى اثباته بدليل
لتعين جهة الخصوص ثم بالاجماع واحتجوا على جوازه بان العلة فرع النص والفرع لا يخالف الاصل
وقد جاز تخصيص النص العام اجماعا فكذا يجوز تخصيص العلة والا يلزم مخالفة الفرع الاصل
ولان كل واحد منهما امارة على حكم الله تعالى وكما ان النص العام يوجب الحكم في كل مسمى يتناوله فكذا المعنى
يوجب الحكم في كل موضع يوجد فيه فلما جاز قيام الدليل على ان المخصوص غير مراد مع ان النص العام يتناوله
جاز ان يقوم الدليل على ان الحكم غير ثابت في الموضع المخصوص لوجود المانع مع وجود المعنى فيه والعجب
من القاضي الامام ابي زيد انه قال فيما تقدم ان دلالة النص لا تحتمل الخصوص لانها تثبت بحسب عموم العلة
والعلة بعد ما ثبتت علة لم تحتمل الخصوص والتوفيق بين كلاميه صعب واحتج المنكرون بان جوازه
يؤدي الى نسبة التناقض الى الشرع والتناقض امارة الجهل فلا يليق به بيانه ان من قال ان المؤثر في
استرعاء الحكم هذا الوصف فقد قال بان الشرع جعله دليلا وامارة على الحكم اينما وجد في مكنه
التعدية فمتى وجد ذلك الوصف ولا حكم له تبين انه لم يكن امارة ودليله على الحكم شرعا كانه قال هو دليل
وامارة على الحكم شرعا وليس بدليل وامارة وهذا تناقض فان قال ان الشرع جعله امارة ودليلا في
بعض المواضع دون البعض قلنا الدليل على ان الشرع جعله امارة التاثير والتاثير قايم في الموضع
الذي خص فاخراجه من ان يكون دليلا وامارة مع قيام ما جعله الشرع امارة ودليلا تناقض بين
بخلاف النص العام لان بالتخصيص تبين ان المخصوص غير مراد بالعام وقيل هذه المسئلة
بناء على ان المعاني هل لها عموم ام لا فعندهم للمعاني عموم فجاز تخصيص العلة لعمومها وعندنا لا عموم
للمعاني لان المعنى واحد وانما تعدد بمحاله فلا يقبل التخصيص ولان دليل الخصوص يشبه الناسخ
بصيغته لان كل واحد منهما يستقل بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه لان كل واحد منهما يبين ان ذلك
القدر لم يدخل في الجملة واذا كان كذلك وقع التعارض بين النص العام والنص المخصص في القدر
المخصوص فلم يلحق احدهما بصاحبه لعدم توهم الفساد فيهما ولكن النص العام يلحقه ضرب من
الاستحسان بان اريد به بعضه مع بقائه حجة وان الالفاظ مما يجري فيه الاستحسان دون المعاني ولان

ولا سبيل اليهما في العلل اما النسخ فلانه لا يجري في العلل لما مر وكذا الاستثناء لانه تصرف في اللفظ فيليق بالعبارات ليتبين به ان الكلام عبارة عما وراء المستثنى ولما لم يحل التخصيص غير هذين الشيئين
فسد القول بتخصيص العلل لخروجها عنهما على انه يؤدي الى التصويب كل مجتهد ويوجب عصمة الاجتهاد
عن الخطاء والمناقضة كالنص وفي ذلك قول باطل اذ الاصح في حق المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان
كل مجتهد مصيبا عندهم صار اجتهاده كالنص فيقبل علته التخصيص كالنص ولما جاز الخطاء
على المجتهد عندنا جاز ان يكون علته منقوضة ولا يقبل الخصوص لكن الحكم قد يمتنع بزيادة وصف
او نقصانه وهو الذي يسمونه مانعا مخصصا وبهذه الزيادة او النقصان يتغير العلة لا محالة فيصير
ما هو علة الحكم معدوما حكما وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون تخصيصا للعلة فالحاصل انهم يسمون
هذا المغير مانعا مخصصا فينسبون عدم الحكم مع قيام العلة الى المانع وذلك تخصيص كدليل
الخصوص في بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة لوجود
المغير وهو الزيادة او النقصان والعدم بالعدم ليس من الخصوص في شيء وقولهم ان المعدول عن القياس
بنوع استحسان مخصوص من القياس بالاجماع قلنا الطريق ان الاستحسان هذا وهو ان القياس
ان ترك باستحسان ثبت بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص لان
العلة لم يجعل علة في مقابلة النص بخلاف النصين اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان الخاص
يكون مخصصا للعام في ذلك القدر لان احدهما لا يفسد بصاحبه لانه لا يتوهم الفساد في احدهما فيكون
مخصصا للقدر الذي تناوله من العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك فاما العلة وان كانت مؤثرة
ففيها احتمال الخطاء والفساد وهي تحتمل الاعدام حكما فاذا وجد ما يغيرها جعلت معدومة حكما
في ذلك الموضع فيكون عدم الحكم لعدم العلة فلا يكون تخصيصا ولا تناقضا وكذلك اذا ثبت بالاجماع
لان الاجماع مثل الكتاب والسنة فكان اقوى من العلة والضعيف في مقابلة القوي معدوم حكما
او بالضرورة فان موضع الضرورة مجمع عليه او منصوص عليه او بالقياس الخفي لما بينا ان الضعيف
في معارضة القوي معدوم حكما وبيان ذلك في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم
لفوات ركنه اي ركن الصوم والعبادة لا يتادى بدون ركنها ويلزم عليه الناسي فمن اجاز الخصوص
اي فمن جوز تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لمانع وهو الاثر اي قوله عليه
السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فكان مخصوصا من هذه العلة بهذا الطريق
مع بقاء العلة قلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب
الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية وصار اكله كلا اكل حكما
وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به
ركن الصوم مضافا الى غير من له الحق فبقي معتبرا فيفوت به ركن الصوم بخلافه فيما اذا كان مضافا
الى من له الحق وكذلك نقول في الغصب انه لما صار سبب ملك البدل اي ضمان الغصب وجب ان يكون

١٢٥
سبب ملك البدل اي المغصوب تحقيقا للعدل ويلزم على هذا المدبر فانه يتقرر الملك في قيمته
للمغصوب منه ولا يثبت الملك في المدبر للغاصب فمن جوز تخصيص العلة يقول امتنع حكم
هذه العلة في المدبر مع وجود العلة الموجبة لمانع وهو انه غير محتمل للنقل من ملك الى ملك ونحن
نقول ان الحكم عدم في المدبر لعدم العلة الموجبة للملك وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين
المغصوبة وهذا لان ضمان المدبر ليس ببدل عن العين المغصوبة ولكنه بدل عن اليد الفائتة لان شرط
كون القيمة بدلا عن العين ان يكون العين محلا للنقل وذا غير موجود في المدبر فالذي جعله عندهم
دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا اصل هذا الفصل وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية
لانها قائمة بصيغتها والخصوص يرد على العبارات دون المعاني الخالصة وهذا لانهم جعلوا نفس
الوصف حجة بدون الاثر الذي هو معناه فيكون موجبا بصيغته كالنص فاذا وجد الوصف ولا حكم
معه يكون مخصوصا كالنص ونحن جعلنا المعنى المؤثر علة فلا يحتمل ان يكون موجودا بدون ان يكون
علة فلا يقبل التخصيص وكذلك نقول في الزنا انه حرث للولد فاقيم مقامه في ايجاب حرمة المصاهرة
لان ثبوت الحرمة في الاصل باعتبار الولد الذي يتخلق من المائين لثبوت شبهة البعضية لتوسط الولد
فيصير بواسطة الولد امهاتها وبناتها كامهاته وبناته واباؤه وابناؤه كابائها وابنائها والشبهة
علم
تعمل عمل الحقيقة في ايجاب الحرمة وهذا المعنى لا يختلف بالملك وعدمه لان سبب البعضية حسي وانما
لم يكن هذه البعضية موجبة حرمة الموطوءة لان شبهة البعضية تعمل عمل حقيقة البعضية وانها
يوجب الحرمة في غير موضع الضرورة لا في موضعها فان حوا خلقت من آدم فكانت بعضه حقيقة وهي
حلال له فكذلك شبهة البعضية انما يوجب الحرمة في غير موضع الضرورة وفي الموطوءة ضرورة ويلزم على
هذا ان الحرمة لم تتعد الى الاخوات والعمات والخالات فمن جوز تخصيص العلة قال امتنع ثبوت
الحكم مع قيام العلة في هذه المواضع بالنص وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم او الاجماع ونحن
نقول ان العلل صارت عللا شرعا لا بذواتها وهي لم يجعل علة عند معارضة النص وفي تحريم الاخوات
وكذا وكذا معارضة لان حكم النص حرمة اخوات الزوجة والعمات والخالات موقتة لقوله تعالى وان
تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا
على ابنة اختها وتزوج النبي عليه السلام ابنتيه من عثمان فثبت الجواز في غير هذه الحالة بقوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ولو تعدت الحرمة اليهن يلزم تغيير النص ولا يجوز تبديل النصوص
بالتعليل فكان عدم الحكم في هذه المواضع لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وبني على هذا تقسيم
الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال
فلم ينعقد العلة لعدم المحل ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال
الغير يمنع تمام العلة في حق المالك لعدم الولاية للعاقد عليه وان انعقد تاما في حقه ولهذا لو اجاز
المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد غير تام في حقه ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط

فان الخيار اذا كان للبايع منع ثبوت الملك في المبيع للمشتري وما نع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية
حتى لا يتم الصفقة بالقبض معه ولهذا لو اشترى من اخر عدلا زطيا ولم يره فقبضه وحدث
ثبوت منه عيب فليس له ان يرد شيا منه بخيار الرؤية لانه عجز عن رد ما بقيت في يده فلو رد
شيا من الباقي لتفرقت الصفقة على البايع قبل التمام وانه لا يجوز كذا في المحيط وما نع يمنع
لزوم الحكم كخيار العيب ولهذا لا يتمكن من الفسخ بعد القبض بدون الرضا او القضا بخلاف خيار
الرؤية فانه ينفرد بالرد ثم بلا قضا وله رضا فالصفقة تتم مع خيار العيب بعد القبض وان
كانت لا تتم قبله لكن البيع على شرف الانفساخ فيكون ما نعا من لزوم الحكم وفي الحسيات الرامي اذا
انقطع وتر او انكسر فوق سهمه لم ينعقد علة لان العلة هي الرمي المتصل بالمحل ولم يوجد منه
شي واذا كان بينه وبين مقصده حايط منع تمام العلة لان الفعل انعقد رميا لكن الرمي انما
يكون علة اذا اصاب الرمي وهذا المانع منع تمام العلة حيث لم يصل الى المحل واذا اصابه فدفعه
بترس عليه او درع منع ابتدا الحكم لان العلة قد تمت فكان من حكمه الجرح الذي هو قتل وهذا المانع
منع ابتدا الحكم بخلاف الحايط لانه منع الوصول الى المحل اما الترس او الدرع فلا يمنع الوصول
اليه واذا اصابه فجرحه ثم اندمل بالمداواة منع تمام الحكم لان حكم الجرح انما تم اذا سرى الألم
الى الموت فما يقطع السراية يكون ما نعا تمام حكم العلة واذا صار به صاحب فراش ثم تطاول
حتى امن من الموت منع لزوم الحكم ولهذا كان بمنزلة الصحيح في تصرفاته اذ لا يتوقع منه الهلاك
غالبا فصل في الدفع ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضرب من الدفع اما الطردية
فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله وانما قدم على غيره
لانه يرفع الخلاف فهو احق بالتقديم وهذا لان المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة
لا مع امكانها والقول بموجب العلة يلجي اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته
في المتنازع فيه مع بقا الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة وذلك كقولهم في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنقول عندنا ايضا لا يصح الا بالتعيين وانما يجوز باطلاق
النية على انه تعيين لا على ان التعيين عنه موضوع وقد مر تقريره في اوايل الكتاب ولان هذا
الوصف يوجب التعيين ولكنه لا يمنع وجود ما يعينه وقد حصل التعيين من الشارع حيث لم
يشرع في هذا اليوم صوما اخر غير صوم رمضان فيكون هو متعينا بتعيين الشرع فيصاب
باطلاق النية كالمتوحد في الدار وكقولهم في مسح الراس انه ركن في الوضو فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول عندنا يسن تثليثه لان قدر الفرض مقدر بالربع عندنا وباقل منه عندكم ويسن
الاستيعاب بالاجماع وفيه تثليث قدر المفروض من المسح لان الباقي بعد الفرض يكون مثلي قدر
المفروض وزيادة فكان تثليثا ولكن في امكنة وليس مقتضى التثليث اتحاد المحل فان من دخل
ثلاث دور او دخل دارا واحدة ثلاث دخلات يقول دخلت ثلاث دخلات فان غير الجانع

وقال وجب ان يسن تكراره قلنا لا نسلم هذا الحكم في الاصل لان التكرار في الاصل وهو
الغسل غير مسنون وانما المسنون تكميله وهو الاصل في الاركان اذ السنن شرعت مكملات
للفرايض وتكميله باطالته في محله ان امكن كاطالة القراءة والقيام والركوع والسجود
الا ان الفرض لما استوعب محله ضرنا الى التكرار خلفا عن الاصل وهو التكميل في الاطالة
وفي مسح الراس الاصل مقدور عليه لاتساع محله فبطل الخلف فظهر بهذا فقه المسلة
وهو ان لا اثر للركنية في التكرار كما في اركان الصلوة والتكميل ليس باثر للركن لا محالة بل يجوز
ان يكون اثرا لغير الركن كالمضمضة والاستنشاق الا يرى ان مسح الراس يشاركه مسح الخف
في ان الاستيعاب الى الاصل السابق سنة وان لم يكن مسح الخف ركنا بل شرع رخصة وهذا لان
ركن الشي ما يقوم به ذلك الشي وينتفي بانتفايه ويجوز الوضوء بدون مسح الخف فعلم انه ليس بركن
فاما غسل القدمين فركن لانه لا تصور للوضوء بدونه اما اصلا او خلفا فعرفنا ان اوصاف الوضوء
اركانها وسننها ورخصها سوآء في الاكمال ولا عبرة للركنية فيه فاما اثر المسح في التخفيف فلازم
لانه لم يوضع لتنقية المحل بل المتعلق به طهر حكمي فكان تكميله باطالته لا بالتكرار فالتكميل بالتكرار
ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلا واما الغسل فموضوع للتنقية واكمال التنقية في
تكراره ليزداد المحل طهارة كما في غسل النجاسة العينية عن البدن او الثوب فكان التكرار فيه
تكميله ولم يكن محظورا فقد ادى القول بموجب العلة الى الممانعة اي المنع سنية التكرار في الاصل
وهذا كله بنآء على ان فرض المسح يتادى ببعض الراس لا محالة وهم لا يسلمون ذلك بل الفرض عندهم
يتادى بالكل لكنه رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك كالقراءة عندكم فانها فرض وان طالت وان
كان الفرض يتادى بثلاث ايات او آية قصيرة والجواب عنه ان هذا خلاف الكتاب لانا بينا في
حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بقوله وامسحوا برؤسكم لان الباء دخلت في محل المسح بل البعض
مراد بالنص وهو اصل لا رخصة فكان الاستيعاب تكميلا للفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع
كالفضل على ثلاث مرات في الغسل والفضل على الاستيعاب في مسح الخف فكذا هنا وكقولهم باشر نفل
قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضا بالافساد كالوضوء فنقول عندنا لا يجب القضا بالافساد
ولهذا يجب اذا فسد لا باختياره بان وجد المتيمم في النفل ماء فانما يجب بالشروع لان النفل يصير
مضمونا عليه بالشروع لما عرف وفوات المضمون يوجب المثل فان قالوا وجب ان لا يلزمه القضا
بالشروع ولا بالافساد قياسا على الوضوء قلنا لا يجب القضا بالافساد ولا بالشروع في عبادة لا يمضي
في فاسدها بل بالشروع في عبادة باشرها بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي قاله لا يمنع اللزوم
باعتبار الوصف الذي قلنا بخلاف الوضوء فانه لا يلتزم بالنذر فلا جرم لا يلتزم بالشروع وهذا كلام
حسن لان الموجود يجوز ان يكون حسنا بالنظر الى بعض صفاته رديا بالنظر الى بعض صفاته فيجوز ان تكون
القربة مضمونة باعتبار وصف غير مضمونة باعتبار وصف اخر وكقولهم العبد مال فلا يتقدر

بدله بقتله كالنفس فنقول لا نسلم تقرر بدله باعتبار هذا الوصف بل لوصف الادمية اذ العبد يشتمل عليهما لانه مكلف بالعبادات واهل للعبادات كالاحرار ويباع في الاسواق كاتباع البهايم وكقولهم في اسلام المروي في المروي اسلم مزروعا في مزروع فيجوز كاسلام الهروي في المروي فنقول من حيث انه اسلم مزروعا في مزروع يجوز العقد ولكن هذا الوصف لا يمنع فساد العقد بدليل آخر الا يرى انهما لو شرطا شرطا فاسدا او لم يكن راس المال مقبوضا في المجلس كان فاسدا مع انه اسلم مزروعا في مزروع فاذا جاز ان يفسد هذا العقد مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى آخر فكذا عندنا يفسد باعتبار الجنسية وكقولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فنقول بموجبه لان الطلاق لا يلحقها باعتبار انها منقطعة النكاح بل باعتبار انها معتدة عن نكاح صحيح فالعدة اثر النكاح فالحق به بخلاف ما اذا كانت معتدة عن نكاح فاسد فانه لا يقع الطلاق وكقولهم في اعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين او الظهار تحرير تكفير فلا يتادى بالرقبة الكافرة ككفارة القتل فنقول بهذا الوصف يجب الاداء عندنا لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق فانه قال فتحرير رقبة او تحرير رقبة كالدين يسقط بالابراء وان كان الموجب لوجوب الدين في الذمة وهو البيع او الاجارة او نحوهما موجودا فيضطر الى الرجوع الى بيان ان المطلق هل يحمل على المقيد ام لا وكقولهم في السرقة انها اخذ مال الغير بلا دين اي بلا اعتقاد انه حلال فيوجب الضمان كالغصب بخلاف الباغي اذا اخذ مال العادل او العادل اذا اخذ مال الباغي فانه لا يجب الضمان لانه اخذه بتاويل فنقول انها موجبة للضمان لكن القطع ينفيه كما ينفيه الابراء فكما ان الابراء مسقط للدين مع قيام الموجب للدين فكذا هذا الضمان يسقط عندنا باستيفاء الحد وهو القطع فيضطر الى بيان ان القطع هل ينفي الضمان ام لا وقد استوفينا الكلام فيه في اوايل الكتاب والممانعة وهي اما ان تكون في نفس الوصف او في صلاحيته للحكم مع وجوده او في نفس الحكم او في نسبته الى الوصف فهي اربعة اوجه اما الاول فكقولهم في كفارة الافطار بالاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كالرجم لانا لا نسلم ان الكفارة تتعلق بالجماع وانما تتعلق بالافطار على وجه يكون جناية متكاملة وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه باع مطعوما بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة لانا نقول ما تعنون بقولكم مجازفة اتريدون مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول بمجازفة الذات لان المجازفة في الوصف في هذه الاموال عفو لان جيدها ورديها سواء ثم نقول اتعنون مجازفة ذات من حيث صورته التي بها عرفت تفاحة ام من حيث المعيار الذي وضع لبيان القدر فلا بد من القول بالمجازفة من حيث المعيار فان بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع وجود المجازفة صورة لجواز ان يكون حبات الحنطة في احدهما اكثر من الاخر فثبت ان الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا بمجازفة مطلقة واذا فسروا المجازفة كيلا لم يجدوها في التفاح لان المجازفة

كيلا فيما له كيل فيتحقق فان قالوا لا حاجة لنا الى هذا لم نسلم لهم ان المجازفة المطلقة محرمة فيضطرون الى اثبات ان الطعم علة الحرمة البيع بشرط الجنس وقد وجدت والمساواة مخلص عن الحرمة ولم يوجد وهذا معنى قول الشيخ الامام ابي منصور رحمه الله ان الكيل الذي يظهر به الجواز لا تحرم الا الفضل على المعيار يعني ان الكيل الذي يظهر به الجواز عند وجوده لا اثر له سوى ان لا فضل على المعيار وهو اعلام المجازفة فلا يبالي بفوت الكيل لانه لا اثر له لكنه مخلص عن الحرمة فاذا لم يوجد المخلص يحرم باعتبار العلة وعندنا الجواز اصل في هذه الاموال كما في ساير الاموال والحرمة باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار فاذا لا يتحقق الا فيما يتحقق فيه المساواة بالمعيار ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار وهذا في الحاصل منع للوصف الذي جعله علة فانه جعل بيع المطعوم بالمطعوم مجازفة علة لحرمة البيع فنقول لا نسلم بانه مجازفة لان المجازفة نوعان في الذات وفي الوصف فالتي في الوصف غير مرادة بالاجماع والتي في الذات لا توجد لانها مجازفة في المعيار والتفاحة لا يدخل تحت المعيار فلا يتحقق المجازفة في المعيارية فيها الحال وكقولهم في الثيب الصغيرة انها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الا برايها كالثيب البالغة لانا نقول ترجى مشورتها براي قائم في الحال ام براي سيحدث في المآل فان قال براي قائم لم يجد في الفرع لانه ليس لها راي قائم في الحال لا في المنح ولا في الاطلاق وان قال براي سيحدث لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الراي القائم لا ما سيحدث فان قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل نقول يشترط رايها بلا تفصيل فنقول بموجب علته عندنا لا تنكح الا برايها او براي الولي رايها فان قال برايها كان انتقض بالمجنونة لان المجنونة تزوج في الحال ولا رايها غير مايوس عنه لان الجنون يحتمل الزوال وتتبين به فقه المسألة وهو ان القاطع لولاية الغير راي قائم له لا راي سيحدث فالراي المعدوم لا يجوز ان يكون شرطا منافيا لثبوت الولاية ابتداء بان وصلت الولاية الى الجد بموت الاب او دليلا قاطعا للولاية بان كان حيا وهذا لان ولاية الاب كانت ثابتة عليها قبل الثيابة فلا يصلح عدم رايها دليلا قاطعا لولايته عليها اذ الراي هو القاطع فلم يجز ان يتعجل القطع على الراي اذ الحكم لا يسبق العلة ولان رايا سيحدث لو قطع الولاية او منعها لما ثبتت الولاية على صبي وصبية اصلا وهذا الذي ذكرنا ممانعة في الوصف لكنه في الفرع لا في الاصل فان ذلك مسلم وهذا لان تعلق الرجم بالجماع مسلم اما تعلق كفارة الفطر بالجماع فغير مسلم وكذا حرمة بيع صبرة حنطة بصبرة حنطة مجازفة مسلم اما بيع التفاحة بالتفاحة مجازفة فحرمتها غير مسلمة وكذا عدم الجواز بدون مشورة الثيب البالغة مسلم وفي الثيب الصغيرة غير مسلم اما في الاصل فكقولهم في مسح الراس انه طهارة مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء بالاحجار فنقول لا نسلم هذا الوصف في الاصل فان الاستنجاء ازالة

النجاسة الحقيقية وليس بطهارة مسح ولهذا كان الغسل بالماء افضل فيضطر الى الرجوع
الحقيقة المسألة وهو بيان ما يتعلق به التكرار وهو الغسل وما يتعلق به التخفيف وهو المسح
فالمسح والغسل في طرفي نقيض اذ المسح دال على التخفيف بخلاف الغسل والتكرار فيه تحقق
غرضه وهو التنقية وفي المسح يفسد لانه لم يبق مسحاً او يلحقه بالمحظور واما الثاني فهو ان
نقول لم قلتم ان هذا الوصف صالح لاثبات هذا الحكم وهذا لان الوصف انما يصير علة بالتاثير
فالم يبين التاثير لا يصير حجة وله يثبت به الحكم الذي ادعاه كالجرح لما كان سبباً لوجوب القصاص
بواسطة السراية فاذا اقام بينة انه جرحه ولية لا يقضى له بالقصاص ما لم يقم البينة ان الجرح
سرى الى النفس فان قال اني اردت اثبات مذهبي وعندي الطرد حجة بدون التاثير فلا احتاج الى
التاثير فنقول المقام مقام المحاجة فلا يصح لك الاحتجاج الا بما هو حجة عند الخصم الا يرى ان الكافر
اذا اقام شاهدين كافرين على مسلم لا يقبل وان كانت هذه الشهادة حجة عند المدعي لكن لما لم يكن
حجة عند الخصم لم يقبل كذا هنا واما الثالث فكقولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه لانا لا نسلم هذا الحكم في الاصل فان المسنون هناك عندنا ليس التثليث
بل الاكمال بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه لان الاكمال صفة الاصل فلا يثبت الا بما
هو من جنس الاصل كما في اركان الصلوة فان اكمال القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه
وهو تلاوة القرآن وكذا الركوع والسجود ولما استوعب الفرض كل المحل لم يمكن اكمال فعل الغسل
في ذلك المحل الا بالتكرار وكان التكرار لضرورة ضيق المحل لا لكونه ركنا وقد امكن الاكمال في المسح بغير
تكرار اذ الاستيعاب ليس بفرض وبالزيادة على القدر المفروض الى تمام الاستيعاب يحصل الاكمال
ولان المشروع في الاصل اي غسل الوجه اطالة لا تكرار كما في اركان الصلوة وانما صير الى التكرار
لضرورة ضيق المحل ولا ضرورة هنا فالاول لبيان الحكم وهو ان المشروع التكميل والثاني لبيان سبب
التكميل في الاصل وهو الاطالة لا التكرار وكقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين
النية كصوم القضاء فانا نقول يشترط تعيين النية بعد تعينه ام قبل تعينه فان قال بعده لم نجد
في الاصل اي صوم القضاء فصحت الممانعة وان قال قبل التعيين لم نجده في صوم رمضان لانه
متعين لعدم شرعية غيره فيه فصحت الممانعة ايضا فان قال لا حاجة لي الى هذا قلنا عندنا لا يصح
الا بالتعيين غير ان اطلاقه تعيين لما مر غير مرة وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع
مطعوم بجنسه مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة لانا نقول تعنون حرمة مطلقة
ام حرمة تزول بالمساواة كيلا فان قالوا حرمة مطلقة لم نجدها في الاصل لان الحرمة في الاصل
تزول بالمساواة كيلا وان قالوا حرمة تزول بالمساواة لم نجدها في الفرع لانه ليس للتفاحة لا
بالتفاحة حال مساواة يجوز البيع معها عند الخصم وهذا لان ما لا يدخل تحت المعيار لا يتصور فيه

فيه المساواة في المعيار فصحت الممانعة وكقولهم ثيب يرجى مشورتها فلا تزوج كرها لانا نقول
ما تعنون بقولكم كرها فلا بد من ان تقولوا بدون رأيها اذ ليس ههنا اكراه تخويف فنقول تريدون
رأيها ولها رأي معتبر شرعا ام غير معتبر فلا بد من ان تقولوا معتبر شرعا لان ما لا يعتبر شرعا فهو
لغو فنقول في الاصل اي الثيب البالغة عدم الرأي غير مانع لكن الرأي القائم المعتبر شرعا مانع
ولم يوجد في الفرع رأي معتبر شرعا وكقولهم في السلم في الحيوان انه يثبت دينا في الذمة مهرا فيثبت
سلما كالمكيل والموزون فنقول لهم يثبت دينا معلوما بوصفه ام بقيمته فان قالوا بوصفه لم نسلم
في الفرع اي في السلم لان الحيوان لا يصير معلوم المالية بذكر الصفات لانه وان ذكر الجنس والنوع
والصفة والسن يبقى تفاوت فاحش في المالية باعتبار المعاني الباطنة فانك تجد فرسين او عبدين
مستويين في الصفة والسن ثم يشترى احدهما باضعاف ما يشترى به الاخر لتفاوت بينهما في المعاني
الباطنة بان يكون احدهما اسرع او اعقل وفي الاصل اي المهر لقيام الدلالة بل على انه لا يشترط
فيما يثبت في الذمة مهرا ان يكون معلوم الوصف حتى لو تزوجها على حمار او فرس يصح وان كان
مجهول الوصف وان قالوا بقيمته لم نسلم في الفرع لان السلم فيه انما يصير معلوما بذكر الاوصاف
لا بالقيمة ولان اعلام القيمة ليس بشرط لجواز السلم وان قالوا لا نحتاج الى هذا التفسير قلنا
لا بد لك فاعتبار احد الدينين بالاخر لا يصلح ما لم يثبت انهما نظيران وانما يكونان نظيرين اذا
استويا في طريق الثبوت وهما مختلفان فالسلم لا يثبت الا معلوما بوصفه والحيوان لا يصير
معلوم المالية بالوصف وكينونة المهر معلوم المالية بالوصف ليس بشرط لما عرف ان مبنى النكاح
على المسامحة والمساهلة ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة وكقولهم في اشتراط التقابض
في المجلس في بيع الطعام بالطعام ان البيع جمع بدلين لو قوبل كل واحد منهما بجنسه يحرم ربوا
الفضل فيشترط التقابض كالاثمان فنقول لا نسلم بان القبض شرط ثمة بل الشرط هو التعيين
حتى لا يكون دينا بدين اذ الاثمان لا يتعين وان عينت الا بالقبض فاشتراط القبض ليتعين
بدل الصرف لان الدين بالدين حرام لا لذاته والطعام يتعين بالتعيين من غير قبض فلا يحتاج
الى التقابض فيظهر به فقه المسألة وهو ان القبض في الصرف شرع لدفع الدينية والصيانة نسخة
عن معنى الربوا بمنزلة المساواة في القدر وكقولهم فيمن اشترى اباه ناويا عن كفارة يمينه ان
العتيق اب فصار كالميراث اي اذا ورث اباه وهو ينوي عن الكفارة فانه لا يجزئه عن الكفارة
فنقول لم ما حكم علتكم فان قالوا وجب ان لا يجزي عن الكفارة فنقول لم ماذا لا يجزي وقد
سبق ذكر العتيق والاب وذا لا يجزي عندنا فان قالوا وجب ان لا يجزي عتقه قلنا هو مسلم
لان الكفارة انما تتأدى بفعل اختياري منسوب الى المكفر والعتق وصف في المحل يثبت شرعا
بلا اختيار من العبد فكيف يتأدى الكفارة به وان قالوا وجب ان لا يجوز اعتاقه لم نجده في الاصل
وهو الميراث لان الميراث جبري لا صنع للوارث فيه حتى يصير به معتقا ولم يقولوا به في الفرع لان

عندهم هذا تخليص الابن عن الرق له اعتاقه قالوا وكيف يقال بان الشرا اعتاق وهو ازالة
الملك والشرا اثباته وبينهما منافاة ولكنه اذا ملك اباه عتق عليه حكما كما في الارث ويظهر فقه
المسئلة وهو ان الشرا اعتاق عندنا وعندهم ليس هو شرط العتق والعلة هي القرابة واما الرابع
فلان نفي الوجود لا يكفي بالاجماع لانه يزاحمه الشرط فيه فالطلاق المعلق بدخول الدار يقع عند
دخول الدار مع عدم علية وهو كقولهم لا يعتق الاخ على الاخ لانه لا بعضية بينهما كابن العم فيتعلق
عدم عتق ابن العم ليس لعدم البعضية اذ العدم لا يجوز ان يكون موجبا شيا وكقولهم النكاح لا
يثبت بشهادة النسا مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود لانه يرد شهادة النسا في الحد لعدم المالية
وكل تعليل يكون بنفي وصف وعدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح وصفا موجبا
لانه ليس بشي فاستحال ان يوجب شيا فان قالوا ان الحكم يثبت في الاصل بهذا الوصف لوجوده
معه قلنا جاز ان يكون وجوده معه كان اتفاقا فلا يكون علة حينئذ وجاز ان يكون وجوده معه
لثبوته به وحينئذ يكون علة فلا بد من اقامة الدليل على ان الحكم ثابت به حتى يصلح للالزام على ان
عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يكون معلولا بعلل شتى فكيف يستقيم الالزام به وقوله
فخر الاسلام وكذلك كل نفي وعدم معناه كل نفي وصف او عدم حكم كما بينا جعل وصفا اي ركنا
للقياس والظاهر انهما مترادفان بدليل قوله جعل وصفا وفساد الوضع وهو ان يعلق على الوصف
ضد ما يقتضيه الوصف وانما قوي من المناقضة لان الوضع متى فسد يفسد القاعدة اصلا
فلم يبق الا الانتقال الى علة اخرى اما المناقضة فهي خجل المجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس
اخر وهذا لان العلة ان كانت طردية فتزيد عليها وصفا اخر وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض
في الحقيقة لما عرف وهذا كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين بان الحادث بينهما اختلاف
الدينين فيقع الفرقة بينهما كما اذا ارتد احدهما فهذا فاسد وضعا لان هذا الاختلاف انما ثبت
باسلام المسلم منهما اذ هو الحادث والاسلام في الشرع جعل عاصما للاملاك لا مبطلا فكان
الوصف نابيا عن الحكم ولا بقا النكاح مع ارتدادهما اي اذا كانت المراة موطوءة لا يقع البينونة
بالارتداد عندنا حتى ينقضي العدة فان الملك متاكد فيتوقف الى انقضا العدة فقد جعل الردة عفوا
مع انها مزيلة لعصمة النفس والمال في اصل الوضع وكقولهم في الصوم اذا حج بنية النفل انه
يقع عن الفرض لان فرض الحج يتادى بمطلق النية فيتادى بنية النفل ايضا كالزكوة فان
التصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتادى به الزكوة كان نية النفل كذلك وهذا
فاسد وضعا لانه يريد بهذا حمل المقيد على المطلق وانما المطلق يحمل على المقيد عندنا وان كانا
في حادثتين وعندنا يحمل المطلق على المقيد اذا وردا في حكم واحد كما في صوم كفارة اليمين اما
المقيد فلا يحمل على المطلق عند احد الا يرى ان مطلق تسمية الدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة
العرف اما المقيد بنقد اخر فانه لا يحمل على المطلق حتى ينصرف الى نقد البلد وكقولهم في علة الربوا

ان الطعم

ان الطعم معنى يتعلق به بقا النفوس فكان له زيادة خطر فتعلق جوازبيعه بشرط زايد وهو
المساواة اذا قوبل بجنسه اظهارا للخطر كالنكاح لما كان معنى يتعلق به قوام العالم وكان استيلا
على محل ذي خطر شرط لجوازه احضار الشهود وقلنا هذا فاسد وضعا لان المال خلق بذلة لحاجتنا اليه
واشد الحاجات حاجة البقا فيزيد هذا المعنى في ابتذاله وتوسيع الامر فيه لا في التحريم والتضييق لان
تاثير الحاجة في الاباحة كاباحة الميتة عند الضرورة ولهذا حل اكل طعام الغنيمة بقدر الحاجة لكل واحد
من الغانمين قبل القسمة بخلاف ساير الاموال واعتبر هذا بالهوا والما فان الحاجة اليهما لما كانت
اكثر كان طريق الوصول اليهما ايسر اما الحرية فعبارة عن الخلوص يقال طين حر اي خالص فكانت منافية
للاستيلا لما فيه نوع رق فكانت مؤثرة في دفع تسليط الاغيار فصلحت للتحريم الا بعارض وكقولهم
في الجنون اذا دام وقت صلوة او يوما واحدا من شهر رمضان انه لا يلزمه القضا لانه لما نافي تكليف الادا
نافي تكليف القضا لانه خلف عن الادا ووجوب القضا بنا على وجوب الادا اعتبارا بالجنون الممتد
يوم وليلة في الصلوة او استوعب الجنون الشهر في الصوم وقلنا هذا فاسد وضعا لان الوجوب في
كل الشرايع بطريق الجبر من الشارع فيكون شرطه الذمة لا غير والادا بطريق الاختيار فيسقط
بفوت شرطه وهو العقل والتمييز كما في النايم والمغمى عليه فان الوجوب ثابت عليهما جبرا ولا
يخاطبان بالادا لعدم قدرتهما على الادا والقضا الذي هو بدل على الادا يعتمد انعقاد السبب
للادا على احتمال القدرة لا على تحققها والاحتمال هنا ثابت لجواز ان يفيق فكان تعليله مخالفا
للاصول على ما بينا وكقولهم ما يمنع القضا اذا استغرق شهر رمضان يمنع بقدر ما يوجد كالكفر
والصبا فانه فاسد وضعا ايضا اذ الفصل بين العسر واليسر والحرج وعدمه مشروع في احكام الشرع
فالحيض اسقط الصلوة دون الصوم لان الحيض يصيبها كل شهر عادة والصلوة يلزمها في اليوم
والليلة خمس مرات فلو الزمناها قضا ايام الحيض لحرجت فيها فسقط القضا دفعا للحرج
فلا حرج في ايجاب قضا الصوم لان ايجاب قضا عشرة ايام في احد عشر شهرا لا يكون فيه زيادة
حرج والسفر اثر في الظهر دون الفجر للحرج وعدمه واذا تخلل الحيض في كفارة القتل لم يلزمها
الاستقبال لانها تقع في الحرج لو الزمناها الاستقبال لانها قل ما تجد شهرين خاليين عن الحيض
عادة بخلاف صيام كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعات
لانها تجد هذا القدر بلا حيض فلا تحرج فكذا هنا في الاستغراق حرج ولا حرج فيسقط قال الله
تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج في القليل فلا يسقط ولا كلام في الحدود الفاصلة
اي لا نزاع فيها فان الحد الفاصل بين اليسر والعسر والحرج وعدمه ثابت وانما الكلام في ان ما
ليس فيه الحرج وهو القليل هل يلحق بما فيه الحرج وهو الكثير او معناه لا كلام لاحد في الحدود
الفاصلة بعضها عن البعض والحرج واليسر حدان فاصلان فكان اعتبار احدهما بالاخر كلاما
في الحدود الفاصلة فان قلت الحرج ثابت في استغراق الاغما شهر رمضان قلت ذلك نادر فلا

عبرة به وفي الصلوات استوى الاغماء والجنون في الفتوى وان اختلفا في الاصل اي في الامتداد وعدمه
ادنى الماهية فالاغماء آفة تضعف القوى ولا تزيل الحجى والجنون يزيله وكان النبي عليه السلام معصوما عن
الجنون لا عن الاغماء فكان القياس في الاغماء ان لا يسقط الصلوة وان كان كثيرا لانه كالنوم من حيث
انه لا يزيل العقل كالصوم واستحسنا في الكثير وقلنا بانه يسقط وكان القياس في الجنون ان يسقط
لانه يزيل العقل الذي هو مناط التكليف ويمتد غالبا فصار كالصبا واستحسنا في القليل وقلنا
بانه لا يسقط لانهما سواء في الامتداد والطول الداعي الى الحرج في الصلوة بخلاف الصوم لان
استغراق الشهر بالاغماء نادر وامتداده في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة وذا ليس بنادر والصبا
متى امتد ايضا فيكون في ايجاب القضاء حرج فكان مثل الجنون في كونه مسقطا وكذا الكفر لانه مناف
للاهلية ومناف لاستحقاق ثواب الاخرة فلا يمكن ايجاب القضاء عليه بخلاف الجنون لانه لا ينافي
الاهلية واستحقاق ثواب الآخرة لان اهلية الثواب بكونه مومنا والجنون لا يبطل ايمانه ولهذا
يرث المجنون قريبه المسلم ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم ولو جن بعد الشروع في الصوم بقي
صايما وكقولهم في تعيين النقود الاثمان اموال تتعين في التبرعات كالهبات والصدقات فتتعين
في المعاوضات قياسا على الحنطة وساير السلع وهذا التعليل فاسد وضعا لان البياعات
تخالف التبرعات في اصل الوضع فالتبرعات مشروعة في الاصل للايثار باعيان لا لايجاب
الاموال في الذمم والمعاوضات مشروعة لايجاب الاثمان في الذمم لان مطلق المعاوضات في المتعارف
انما يكون بثمن يجب في الذمة ابتداء فكان اعتبار ما هو مشروع للالتزام في الذمة ابتداء بما هو مشروع
لنقل الملك واليد في العين من شخص الى شخص في حكم التعيين فاسدا وضعا وكقولهم ان البايع
يثبت له خيار الفسخ واسترداد المبيع بافلاس المشتري قبل نقد الثمن لان الثمن احد عوضي
البيع فالعجز عن تسليمه يوجب خيار الفسخ كالعجز عن قبض المثمن بان ابق رفعا للضرر
عن العاقد وهذا فاسد وضعا لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن في اصل وضع الشرع فالقدرة
عن تسليم المبيع شرط لجواز البيع ابتداء والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط للجواز ابتداء
ولما لم يكن قدرة التسليم شرطا للجواز ابتداء لم يوجب العجز عن التسليم خللا فصار فاسدا
وضعا لما فيه من اعتبار ما لم يجعل شرطا بما جعل شرطا والمناقضة كقول الشافعي في الوضوء
والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقتا لانا نقول ان جعل موجب علته المساواة مطلقا فلم يصح
فانهما يفترقان في عدد الاعضاء لاشتراط الاعضاء الاربعة في الوضوء دون التيمم وفي قدر
الوظيفة اما عندنا فلعدم اشتراط الاستيعاب في رواية الحسن عن ابي حنيفة واما عنده
فلان الغاية الرسغان وفي نفس الفعل لان احدهما مسح والاخر غسل وان قال كيف افترقتا
في النية فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانهما طهارتان ولم يشترط
فيهما النية فيضطر الى بيان فقه المسألة وهو ان كل واحد منهما طهارة حكمية اي حصولها عرف حكما

وشرعا بطريق التعبد من غير ان يعقل فيه المعنى اذ ليس على الاعضاء نجاسة تزول بهذه الطهارة
والعبادة لا تتادى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة
عن البدن او الثوب ونحن نقول ان الماء في باب الغسل عامل بطبعه اي مطهر ومزيل لان الله تعالى
خلقه كذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمل في محل النجاسة يزيل
النجاسة قصد العبد بالاستعمال الازالة او لم يقصد كالنار لما كانت محرقة بطبعها يعمل في
الاحراق بغير النية وكالسيف والماء لما كان قطوعا او مرويا بنفسه يعمل عمله قصد المستعمل
ذلك ام لا الا انه لا بد من محل فيه نجاسة حتى يطهر بطبعه وصفة النجاسة ثبتت في اعضاء
الوضوء لان البدن كله موصوف بالحدث لانه لو اختص بموضع لكان اولى المواضع به مخرج الحدث
وهذا لان الصفة متى ثبتت في ذات يتصف كل الذات بتلك الصفة فانه يقال فلان سميع وبصير
وعالم وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وكذا الارادة وغيرها وهذا حقيقة كما
اختاره بعض المتقدمين اذ لو كان مجازا لصح نفيه ولم يصح ان يقال انه ليس بعالم او سميع او
بصير فعلم انه حقيقة فكذا هنا لم يصح ايضا ان يقال ان فلانا ليس بمحدث واذا ثبت ان البدن
موصوف بالحدث فكان القياس غسل كل البدن الا ان الشرع اقام غسل الاعضاء التي تنكشف
كثيرا وهي حدود البدن اذ بالراس والرجلين ينتهي الطول وباليدين العرض واسهانه اي اصوله مقام
جميع البدن تيسيرا على العباد فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده وما لا حرج فيه لقلة وقوعه كالجنابة
والحيض والنفاس بقي على اصل القياس نظرا ان التعدي عن موضع الحدث الى الاعضاء الاربعة
كان قياسا ومرادنا بقولنا ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية غير معقول
اي غير مدرك بعقولنا وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث لانه متى امرنا بالتطهير فلا بد
من اتصاف المحل بالنجاسة والا يكون اثباتا للثابت واتصاف المحل بالنجاسة بدون قيام النجاسة
به غير معقول فاما الماء فعامل بطبعه وهو التطهير والازالة فاذا استعمل في موضع النجاسة
يعمل عمله سواء كانت النجاسة حقيقية او حكمية والنية للفعل القائم بالماء وهو التطهير لو احتيج
اليها لا للوصف القائم بالمحل وهو الحدث لانه كان ثابتا بدون النية وقد تبينا انه لا يحتاج في
التطهير بالماء الى النية لانه مطهر ومزيل بطبعه فيزيل الحدث بلا نية كما يزيل الخبث بلا نية
بخلاف التراب فانه ملوث وليس بمطهر بطبعه ولهذا لا يزول به النجاسة الحقيقية وانما صار
مطهرا شرعا بشرط عدم الماء وارادة الصلوة فاذا عدم احدهما كانت العبرة للحقيقة وهو في الحقيقة
غير مطهر فلا يثبت الطهورية حال عدم النية كما لا يثبت الطهورية حال وجود الماء فاذا وجدت
نية ارادة الصلوة صار طهورا وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا استغنى عن النية ايضا
كالماء فلا فرق بينهما حينئذ **فان قلت** المسح تطهير حكمي غير معقول لانه يزداد به النجاسة
فينبغي ان يكون كالتيمم في اشتراط النية **قلت** هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل الذي

وهو تطهير اذ الاصل ان يكون فيه الغسل لما بينا ان ثبوت الحدث في كل البدن وانما نقل الغسل
الى المسح لنوع حرج وهو انه فساد العمامة او القلنسوة ولان هذه طهارة غسل والجزء معتبر
بالكل ولم يشترط في الكل فكذا في الجزء بخلاف التيمم فانه في الاصل تلويث وموضوع التطهير ولهذا
لا يرتفع به الحدث حتى لو راى الماء يعمل الحدث السابق عمله فان قلت الوضوء عبادة لانه
مامور به والعبادة لا يكون بلا نية قلت هو مسلم فانه اذا لم يوجد النية لا يكون الوضوء
عبادة لكنا لا نسلم ان الوضوء لم يشرع الا قربة بل الوضوء نوعان نوع هو عبادة وهو لا يحصل
الا بالنية ونوع هو مزيل للحدث وهو يحصل بلا نية كغسل الثوب والصلوة تستغني
عن صفة القربة في الوضوء وانما تحتاج الى وصف التطهير حتى ان من توضأ للنفل صلى به
الفريضة وكذا على العكس ووضوء النفل لم يقع عن الفرض بخلاف الفرض عند وقوع الوضوء
قربة له ومع هذا يجوز فعلم ان المعتبر وقوعه طهارة لا قربة وكقولهم في النكاح انه ليس
بمال فلا يثبت بشهادة النساء كالحدود وهو منتقض بالبكارة والعيوب بالنساء في موضع
لا يطلع عليه الرجال فان البكارة ليست بمال وتثبت بشهادتهن فيضطر الى الفرق وهو
ان شهادة النساء حجة ضرورية لنقصان عقلهن ودينهن وكثرة غفلتهن ونسيانهن فكانت
حجة في موضع الضرورة وما يبتذل في العادة وهو المال لكثرة الحاجات اليه وتكرر المعاملات
فيه حتى لا يضيق على الناس بخلاف النكاح فانه لا يوجد فيه عموم البلوى كما يوجد في الاموال
ونحن نقول انها حجة اصلية لا ضرورية ولكن فيها ضرب شبهة باعتبار نقصان عقلهن لتوهم
النسيان ومع ذلك اصلية ولهذا جاز المصير اليها مع امكان المصير الى شهادة الرجال
على ان وجود الشبهة لا يشعر بكونه ضروريا فان شهادة صنوف البشر نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة
ومع هذا ليست بضرورية الا يرى انه اذا شاهد البيع يجوز له ان يشهد بذلك مع احتمال انهما
تواضعا على ذلك او كان البيع تلجئة والنكاح من جنس ما يثبت مع الشبهات ولهذا يثبت
بالكره والخطا والشروط الفاسدة فكان فوقها لا يسقط بالشبهات وسوى الاموال في الثبوت
الا يرى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى فبطل قياسهم
من كل وجه واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة اعلم ان العلل المؤثرة ربما تكون بطريق
فاسد ويبطل بطريق صحيح اما الفاسد فالمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة عدمت
العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى بان كونه الاصل ولا توجد في الفرع اما
المناقضة فلان حدها ان يوجد العلة على الوجه الذي جعلت علة ولا حكم معها وهذا لا يتصور
بعد ثبوت التاثير بالكتاب والسنة او الاجماع لان النقض لا يرد عليها فلا يرد على ما ثبت
بها فلا تحتمل العلل المؤثرة هذه السوال وهذا بخلاف المعارضة فانها لا تبطل الدليل بل تقرره

والمناقضة تبطله وقد تقع المعارضة بين النصوص لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فكذا تقع بين
العلل لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع وقال بعض اصحابنا يرد النقض وفساد الوضع على
العلة المؤثرة لانه في الحقيقة لا يردان على علة الشرع بل على ما يدعيه المجيب علة مؤثرة وذا بغلبة
الظن فجاز ان لا يكون كذلك وهذا وجه حسن لكنه اذا تصورنا قضة وجب تخريجه على ما قلنا
من عدم الحكم لعدم العلة وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون دليل انتقاض العلة كقولنا مسح
في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف ولا ينتقض بالاستنجاء لانه ليس بمسح بل ازالة
النجاسة العينية حتى كان غسله بالماء افضل ولو كان مسحا لم يكن كذلك ولهذا اذا احدث
ولم يتلطخ به لم يكن المسح سنة وازالة النجاسة غير المسح وهي لا تحصل بالمرة الا نادرا فعلمنا
ان عدم الحكم لعدم العلة واما فساد الوضع فلان معناه ان الوصف ناب عن هذا الحكم و
دعوى النبو بعد صحة الاثر لا يتصور اذ لا يوصف الكتاب او السنة او الاجماع بالفساد واما
وجود الحكم مع عدم العلة فلا باس به لجواز ان يكون الحكم ثابتا بعلة اخرى الا ترى ان العكس
ليس بشرط لصحة العلة الشرعية وان كان شرطا للعلة العقلية لكنه دليل مرجح حتى اذا كان
احدى العلتين منعكسة والاخرى لا كانت المنعكسة اولى واما الاطراد فهو شرط صحة العلة
وان لم يكن دليل الصحة مثاله ما نقول في هبة المشاع الذي يحتمل القسمة انها لا تجوز لانها تؤدي
الى ايجاب مؤنة القسمة على الواهب وهو لم يتبرع به ولا يلزم عليه ما اذا وهب نصيبه من
شريكه فانه لا يصح وان لم يلزمه ضرر مؤنة القسمة لانا نقول هذا لا يلزمنا لان ما ذكرنا دليل
على وجود الحكم عند وجود تلك العلة وليس بدليل على عدم الحكم عند عدم تلك العلة لجواز ان يكون
الحكم ثابتا بعلة اخرى واما المفارقة فقد زعم اهل الطرد انها مناقضة ولعمري ان المفارقة
في الممانعة حسن بين المعللين لانها تأثير علة والمفارقة مناقضة في غير هذا الموضع فاما على وجه
الاعتراض على العلل المؤثرة فهي مجادلة لا فائدة فيها لان السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى
فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيا وذلك لا يجوز له لانه مجاوز عن مقامه بخلاف ما اذا عارضه لانه
لم يبق سائلا حينئذ لانها انما تكون بعد تمام الدليل فيكون مدعيا وصورة الفرق ان ياتي المعلل بعلة
مؤثرة في موضع النص لتعدية الحكم الى غيره فيقول السائل العلة في النص عندي معنى آخر لا هذا المعنى فهذا
باطل لان ذكر السائل علة اخرى هي معدومة في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل لجواز ان يكون الاصل
معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فيفتقر الى الوصف الذي
يروم به السائل الفرق في الفرع لا يمنع المجيب من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه
انه علة للحكم وما لا يكون قدحا في كلام المجيب فاشتغال السائل به اشتغال بما لا يفيد ولان الخلاف
في حكم الفرع ولم يتعرض لما قال في الفرع الا ان اراد عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة
العدم فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى الا ان اراد ابطال العلة بالفرق فقد رام ابطال الحجة

لعدم الحجة وهذه الجادة ليس لها نهاية ومن الله التوفيق والهداية قال الامام فخر الدين الرازي الكلام
في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز ام لا والحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين
وانه يجوز تعليل الحكم بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم وقال الغزالي الصحيح ان تعليل الحكم بعلتين
يجوز عندنا لان العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع هذا في العلل
العقلية واما الصحيح فوجهان الممانعة او المعارضة اما الممانعة فاربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة
اي في الحجة التي يذكرها المجيب اهو حجة ام لا وهذا لان من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليله مثل قول
الشافعي رحمه الله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود والقصاص لما بينا
ان التعليل بالنفي باطل فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل الفقاهة وكذا اذا تمسك بالطرد لما مر
انه ليس بحجة والممانعة في الوصف الذي جعله المعلل علة اموجود في الفرع والاصل ام لا اي نقول سلمنا
بان ذلك الوصف علة ولكن لم قلت بانه موجود في الاصل والفرع ولا بد من اثباته في الاصل والفرع لانه
ركنه وذلك لان التعليل قد يقع بوصف اختلف في وجوده كقولنا في ايداع الصبي انه مسلط على الاستهلاك
فان عند ابي يوسف هو مسلط على الحفظ دون الاستهلاك وكقولنا في صوم يوم النحر انه مشروع لانه منهي
عنه والنهي يدل على تحقق المشروع ليمكن الانتهاء عنه فان هذا انسخ عند الشافعي والنهي عن الشرعي له يدل
على التحقيق عنده وكقولهم في الخوس انها معقودة فتجب الكفارة فيها لانا نمنع كونها معقودة لان المعقودة
عندنا ما ينعقد على البر وذا انما يكون في المستقبل وعنده هي محلوفة اي مقصودة والممانعة في شروط
العلة كما مر اذ الشيء لا يثبت بدون شرطه وذلك كقول الشافعي في السلم الحال انه احد عوضي
البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثمن البيع فيقال له ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص وان لا يكون
الاصل معدولا به عن القياس بحكمه وانا لا نسلم هذا الشرط هنا وذلك لان الاصل معدول به عن
القياس لكونه بيع ما ليس عند الانسان وهي رخصة نقل حيث نقل القدرة الاصلية من الملك و
الوجود الى القدرة الاعتبارية وهو الاجل فلو صح السلم حالا لكانت الرخصة رخصة اسقاط و
هو تغيير محض وقد ذكر فخر الاسلام وانما يجب ان يمنع شرطا منها وهو شرط بالاجماع وقد عدم
في الفرع او الاصل ولم يذكر هذا القيد القاضي الامام وشمس الائمة السرخسي وهو الظاهر لانه اذا
كان مختلفا فيه فاما ان يكون ذلك شرطا عند المجيب دون السائل ورد الممانعة عليه ظاهر
او يكون ذلك شرطا عند السائل دون المجيب وهذا اظهر لان له ان يمنع بناء على ان الشرط فايت عنده
فان قال انه ليس بشرط عندي فيقول له السائل بارك الله فيما عندك والممانعة في المعنى الذي صار به
دليله وهو الاثر لما مر ان العلة انما تصير موجبة للحكم شرعا بالاثر فلا يصح الاحتجاج
بمجرد الوصف حتى يتبين اثره وهذه الممانعات المانع بالانكار ومطالبة الدلالة والعجز
للانكار حجة لا صونه الا يرى ان المودع اذا ادعى رد الوديعة يكون القول قوله مع اليمين وان
كان مدعيا صورة لانه منكر للضمان معنى واعلم ان الممانعة اساس المناظرة والسائل منكر فسبيله

ان لا يتعدى حد المنع والانكار حتى لو قال السائل للمجيب ان العلة في الاصل غير التي ذكرتها كانت
هذه دعوى فكانت فاسدة واذا قال ان الذي ذكرته ليس بعلة كانت هذه ممانعة وقد ذكرنا ان
المناقضة لا يرد على العلل المؤثرة لان تاثيرها لا يثبت الا بدليل مجمع عليه ومثل ذلك الدليل لا
ينقض وانما تجيء المناقضة على العلل الطردية لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة لا ينتفي
الاطراد ولكنه اذا تصورنا مناقضة يجب دفعه بطرق اربعة والحاصل ان المجيب متى وفق بين ما
ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق يتبين يندفع النقض كما ينتفي التناقض الذي يقع
في مجلس القاضي بين الدعوى والشهادة بتوفيق بين حتى اذا ادعى المدعي الفا فشهد شاهد بالف
وشاهد بالف وخمسماية لم تقبل شهادة الذي شهد بالف وخمسماية الا ان يوفق فيقول كان اصل
حقي الفا وخمسماية ولكني استوفيت خمسماية او ابرأته عنها فحينئذ تقبل للتوفيق لجواز انه ابرأه عنها
والشاهد لا يعلم به وبين الشهادات كما اذا شهد اثنان انه زنى بفلانة بالكوفة وآخران انه زنا
بها بالبصرة فان الحد لا يجب عليهما لان المشهود به الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل
واحد منهما نصاب الشهادة وان اختلفوا في بيت واحد حد لان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل
في زاوية وانتهاؤه في زاوية اخرى بالاضطراب ثم وجوه الدفع اربعة الاول بالوصف الذي جعله
علة بان يمنع وجوده ثم والثاني بالمعنى الذي صار به الوصف علة وهو دلالة اثره والثالث بالحكم
المطلوب بذلك الوصف والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم وهذا كما نقول في الخارج من غير
السبيلين انه نجس خارج اي من الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل فيدفعه
اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج بل هو ظاهر لان الخروج بالانتقال عن مكان باطن الى مكان
ظاهر وتحت كل جلد رطوبة وفي كل عرق دم فاذا زايله الجلد كان ظاهرا لا خارجا كما لا يكون
في البيت اذا زال البناء الذي كان مستترا به كان ظاهرا لا خارجا وانما يصير خارجا اذا خرج
من البيت الا يرى انه لا يجب به غسله بالاجماع ولو كان خارجا وجب غسل ذلك الموضع اي لثبت
حكم الغسل اما فرضا كما هو مذهبه او ندبا اذا كان اكثر من الدرهم او اقل منه كما هو مذهبنا
لانه ليس بنجس لان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا وكقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف فيورد عليه الاستنجاء بالاحجار فانه مسح ويسن تثليثه اما عنده فظاهر واما
عندنا فانه اذا احتيج الى التثليث يكون مسنونا فندفعه بانه ليس بمسح بل هي ازالة النجاسة
الحقيقية الا يرى انه اذا احدث ولم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة بل يكون بدعة ولو كان
مسحا لا ازالة للنجاسة لا توقف على تلطخ البدن كمسح الرأس والخف ولان الازالة بالماء افضل
لانها اتم ولو كانت لوظيفة مسحا لكره التبديل بالغسل كما في وظيفة الرأس ثم بالمعنى الثابت
بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فيه صار الوصف حجة من حيث لزوم وجوب التطهير
في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ وهنا لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم لعدم العلة

اعلم ان الوصف لم يصر حجة بصورته لما مر ان التعليل بصورة الوصف لا يصح وانما صار حجة
بمعناه الذي يعقل به وذلك المعنى الذي يفهم من الوصف ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا
الصيغة ذلك الوصف يدل عليه لغة كمعنى الاصابة من المسح ومعنى الانتقال من الخروج
والثاني بمعناه الثابت به دلالة وهو التأثير كدلالة المسح على التخفيف فكان ثابتا به لغة اي
فكان التأثير الذي ثبت بالوصف دلالة ثابتا به لغة لان المعنى اللغوي يدل على هذا المعنى فيكون
الثاني ثابتا ايضا لغة لكن بواسطة فصح الدفع به اي بالمعنى الثابت دلالة وهو الاثر دفعا
بنفس الوصف ايضا لانه ثابت به وهو احق وجهي الدفع لان الوصف انما صار حجة بالاثر فكان
الدفع بالذي جعل الوصف علة احق من الدفع بنفس الوصف وانما بدانا بنفس الوصف لانه
اظهر ونظير الدفع بمعنى الوصف قولنا مسح في وضوء فلم يسن التكرار فيه كمسح الخف وله يلزم
الاستنجاء لان معنى المسح تطهير حكمي غير معقول لانه لا تاثير للمسح في ازالة صفة الطهارة
بعد تنجس المحل حقيقة لان بالاصابة يزيد النجاسة ولا تزول نجاسته في الغسل لانه اسالة فكان
مزيلا للنجاسة والتكرار انما يسن في الغسل لتوكيد التطهير الحقيقي لان السنة لاكمال الفرض
في محله فاذا لم يكن التوكيد في مسح الراس مرادا لان التطهير غير معقول بطل التكرار الذي
شرع لاجله ولهذا يتادى ببعض المحل وهو قدر الربع او ما دونه للتخفيف ولو كان التوكيد
مرادا لما تادى ببعض المحل كغسل الوجه والمطلوب في الاستنجاء ازالة عين النجاسة والتكرار
توكيد لذلك وتوكيد الازالة مطلوب كما في الغسل ولهذا لا يتم باستعمال الحجر في بعض المحل دون
البعض فصار الاستنجاء نظير الغسل باعتبار انه لا يتادى ببعض المحل والمقصود ازالة حقيقة
النجاسة عنه دون المسح وكونه تطهيرا حكميا غير معقول ثابت باسم المسح لغة لانه يدل
على الاصابة وذا لا ينبئ عن التطهير الحقيقي بل يدل على التخفيف وكذلك نقول في الخارج النجس
من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لان ما سال منه
نجس اوجب اي اثبت تطهيرا حتى وجب غسل ذلك الموضع فرضا او ندبا على ما مر تقريره
فصار بمعنى البول ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون من بدن الانسان لا يحتمل التجزي
فاذا وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل الكل الا ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة باعتبار
دفع الحرج لانه يتكرر كثيرا ولهذا اقتصر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ونحوه واذا لم يسل
لم يجب تطهير ذلك الموضع لانه لم يصر خارجا فلم يوجد المعنى الذي جعل الوصف علة فكان عدم
الحكم لعدم العلة فلم يكن نقضا ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان انه
حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت ولهذا تجب الطهارة بعد خروج الوقت وان لم يكن
خروج الوقت حدثا والحكم تارة يتصل بالسبب وطورا يتاخر عنه كما في البيع بشرط الخيار
فانه علة وان تاخر حكمها وكذا نقول في الغصب انه سبب الملك البدل فكان سببا لملك المبدل

وهو التأثير كما صح بالاول
اي بالمعنى الثابت بنفس
الصيغة فكان دفعا بنفس
الوصف اي الدفع بالمعنى
الثابت دلالة صح

١٥٣

كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك رجل واحد قياسا على البيع ولا يلزم المدبر فان غصبه سبب
لملك البدل دون المبدل لانا جعلنا الغصب ثم سببا لملك المبدل وهو المدبر ايضا فلم يكن نقضا
وانما امتنع حكمه لمانع وهو التدبير اذ المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كالبيع اذا اضيف
الى المدبر ينعقد سببا حتى يدخل في البيع ولهذا يظهر اثره في حق المضموم اليه حتى لو جمع بين
قن ومدبر يبقى العقد فيه بحصته من الثمن ولو لم ينعقد العقد في المدبر اصلا لفسد العقد
في الكل كما لو جمع بين حر وقن وهذا على قول من يجوز تخصيص العلة ومن لم يجوز يقول ان ضمانه
ليس في مقابلة العين بل في مقابلة اليد الفائتة على ما مر تقريره فلم يكن العلة موجودة فلا يكون
نقضا وكذا نقول في الجمل الصائل ان المصول عليه اتلفه لاحياء نفسه والاستحلال لاحياء المهجة
لا ينافي عصمة المتلف كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة ولا يلزم مال الباغي ونفس الباغي فان
مال الباغي استحل لاحياء المهجة لانه لو لم يتلف ماله او نفسه وهو قد خرج مع الامام العادل
لقاتله وفيه ازهاق روحه وقد زالت عصمته حتى لم يجب الضمان فعلم ان استحلال مال الغير
لاحياء المهجة ينافي عصمة المتلف لان عصمته لم تبطل بهذا المعنى اي عصمته لم تبطل باعتبار
استحلال مال الغير لاحياء المهجة بل حكمه عدم بطلان العصمة ايضا وانما بطلت باعتبار معنى
آخر قائم به وهو البغي فكان ما ذكرنا من العلة مطردة له منقوضة لان حكم علتنا موجود بالنظر
اليها وانما بطلت العصمة لمعنى آخر وبالغرض فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حدث
فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت كذا ههنا اي اذا قلنا انه نجس خارج ويورد علينا دم صاحب
الجرح السائل فنقول غرضنا التسوية بين الخارجين اعني الخارج من غير السبيلين والخارج
منهما في كونهما حدثا ناقضا للطهارة وقد استويا لان البول الذي هو حدث اجماعا اذا لزم اي
دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة فكذا الدم الملحق به تحقيقا للتسوية بينهما في حالتي الاختيار
والاضطرار وكذا نقول في التامين انه ذكر فكان سنته الاخفاء ولا يلزم الاذان وتكبيرات
الامام فان الامام يجهر بها لان غرضنا ان نجعل كونه ذكرا علة لشرع المخافتة بها فانه كذلك
في التكبيرات والاذان فان اصل الشرع المخافتة بهما وانما وجب الجهر بعلة اخرى لا لانهما ذكر
فجهر الامام بالتكبيرات لاعلام من خلفه بالانتقال من ركن الى ركن والجهر بالاذان لاعلام الناس
باوقات الصلوة وبالاقامة لاعلامهم بالشروع في الصلوة وكذا لا يجهر المنفرد والمقتدي بالتكبيرات
ومن صلى وحده اذن لنفسه ولهذا قلنا اذا جهر المقتدي او المنفرد فقد اساء والامام اذا جهر
فوق حاجة الناس الى العلم به فقد اساء واهل النظر لقبوا هذا الدفع بانه لا تفاوت في حكم
اصله وهو معنى بالغرض وما قلنا ابين في وجه الدفع لانه مفسر وما قالوا مجمل واما المعارضة
فهي نوعان معارضة فيها مناقضة وهي القلب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة
اعلم ان القلب لغة جعل اعلى الشيء اسفله واسفله اعلاه يقال قلبت الاناء اذا نكسته او

او جعل باطن الشيء ظاهرا والظاهر باطنا يقال قلبت الجراب اذا جعلت باطنه ظاهرا
وظاهره باطنا وقلب العلة مأخوذ من هذين المعنيين وهو نوعان احدهما جعل المعلول
علة والعلة معلولا من قلب الاناء وهذا مبطل للتعليل لان العلة موجبة والمعلول هو حكمه
الواجب به وهو كالفرع من الاصل لانه يفتقر في وجوده الى العلة فكما جعل التبع اصلا و
الاصل تبعا واحتمل ذلك بان لا يكون وصفا دل على بطلان التعليل فكان هذا معارضة
حيث ابدى علة اخرى في الاصل فيها مناقضة لانه تبطل به علة الخصم حيث جعلها حكما وهذا
القلب انما يتحقق فيما اذا جعل الحكم علة الحكم لان كل واحد منهما كما استقام علة استقام حكما
فاما اذا جعل الوصف علة فلا يحتمل هذا القلب لان الوصف لا يحتمل ان يجعل حكما **فان قلت**
المناقضة لا تسمع على العلل المؤثرة لما مر فكيف يكون هذا معارضة فيها مناقضة **قلت**
كم من شيء يثبت قصدا او يثبت ضمنا وهنا يثبت المناقضة في ضمن المعارضة وهي ترد على العلل
المؤثرة وقوله فخر الاسلام في كتابه في الاصل اي في المقيس عليه وهذا كقولهم الكفار جنس يجلد
بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم وقولهم القراءة
تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول انما تكرر الركوع
والسجود فرضا في الاوليين لتكررهما فرضا في الاخريين والمخلص منه ان يخرج الكلام مخرج
الاستدلال اي المخلص من هذا القلب ان يجعل احد الحكمين دليلا على الاخر لا علة له فانه
يمكن ان يكون الشيء دليله على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه اذ الدليل مظهر فجاز ان يكون كل
واحد منهما دليل الاخر واما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مثبتا للاخر لان العلة
سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما على الاخر في الرتبة وهذا محال وهذا انما
يستقيم اذا ثبت انهما نظيران كالتوأمين فعتاق احدهما كان من الاصل يدل على عتاق الاخر ورقهما
كان من الاصل يدل على رق الاخر وذلك كقولنا كل عبادة يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع اذا صح الشروع
كالحج وقولنا في الثيب الصغيرة انه يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة
فيقالوا الحج انما يلتزم بالنذر لانه يلتزم بالشروع وانما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها
في نفسها فنقول انا نستدل باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواة بينهما وذلك لان النذر
والشروع سببا تحصيل قربة زائدة وثبت ان النذر ملزم ابتداء الشروع مع انفصاله
عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب اعانة بالدوام عليه اولى واذا لزم
الدوام عليه يجب القضاء بقطعه وكذلك الولاية شرعت لحاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف
بنفسه على من هو قادر على قضاء حاجته وهو الولي والنفس والمال والثيب والبكر فيه سواء لان
المثبت للولاية انما هو العجز والحاجة وهذا المعنى شامل للنفس والمال والثيب الصغيرة
والبكر الصغيرة فجاز ان نستدل بثبوت الولاية في احدى الصورتين على ثبوت الولاية في الاخرى

لانهما معلولا علة واحدة وهو العجز والحاجة بخلاف تعليل الشافعي اذ لا مساواة بين الجلد والرجم
اما من حيث الذات فالرجم مهلك والجلد لا واما من حيث الشرط فالثيابة شرط الرجم دون الجلد وكذا
لا مساواة بين القراءة والركوع والسجود فالقراءة ركن زائد يسقط بالاقتداء عندنا وعند خوف
فوت الركعة بان ادرك الامام في الركوع بالاتفاق ولا كذلك الركوع والسجود فالعاجز عن
الاذكار القادر على الافعال يؤدي الصلاة والعاجز عن الافعال القادر على الاذكار لا يؤدي الصلاة
وكذا لا مساواة بين الشفع الثاني وبين الشفع الاول في القراءة فانه سقط في الشفع الثاني شطر
ما كان مشروعا في الشفع الاول وهو السورة وسقط احد وصفي القراءة وهو الجهر فلم يجب في الشفع
الثاني بخلاف الشفع الاول فان الجهر فيه مشروع في بعض الاوقات وشرعت
المخافتة فيه في بعض الاوقات فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر لفقدان المساواة
والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك
لانه كان دليل المدعي عليك والآن صار دليلك عليه فينقض كل واحد منهما صاحبه فصارت معارضة
من حيث انه ابدى علة اخرى فيها مناقضة من حيث انه نقض علته بخلاف المعارضة بقياس آخر
فانها تخلو عن المناقضة لانها تعرض للحكم لا للدليل فيمتنع الحكم بهما للاشتباه الى ان يظهر
رجحان احدهما على الاخر وتحقيقه هذا القلب ان يأتي السائل بعلة المجيب بعينها ويقيس على
الاصل الذي قاس عليه لكن يخالف الحكم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين
النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء
فانه بعد ما عينه مرة بالنية لا يجب تعيينه ثانيا لكنه في صوم القضاء انما يتعين بالشروع
وهذا اي صوم رمضان تعين قبله اي قبل الشروع وقولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه فنقلب عليهم ونقول لما كان ركنا في الوضوء لم يسن تثليثه بعد اكمال الفرض
بزيادة على المفروض في محل الفرض كغسل الوجه فانه حين اكمل فرضه بما ليس بفرض في محل الفرض
لم يثلث فان اكمال الغسل في محل الفرض بالتثليث وبعده لا يثلث والمسح قد اكمل بالسنة
في محل الفرض بالاستيعاب فلا يثلث بعد ذلك فان قيل هذا القلب انما يتأدى بزيادة
وصف وبهذه الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيئا آخر فيكون هذا معارضة لا قلبا اذ من شرط
القلب ان يكون بذلك الوصف بلا زيادة ولهذا رده بعضهم وان قبله المحققون قلنا نعم ولكنا
بالزيادة فسرنا الحكم الذي فيه النزاع فان النزاع في فرض عيني شرعا ليس معه غيره في وقته لا في
فرض مطلق فكان قياسه من القضاء ما بعد التعيين بالشروع فيه والنزاع في التثليث بعد
الاستيعاب واذا كان تفسيرا لم يوجب تغييرا بل اوجب تقريرا وكان هذا دون الاول لان ذا
يتم بدون الزيادة وهذا لا يتم الا بزيادة وصف فكان دونه ومنه تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف
كقولهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلتزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك

وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع ويسمى هذا عكسا اعلم ان العكس لغة رد الشى على سننه
ماخوذ من عكس المرآة فان نورها يرد نور بصر الناظر فيها ورآه على سننه حتى يرى وجهه كان له فى المرآة
وجها وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج
وعكسه الوضوء لما لم يلتزم بالنذر لم يلتزم بالشروع وليس من هذا الباب لانه لتقرير فى العلة ولكنه
لما استعمل فى مقابلة القلب الحق به والثانى ان يرد على خلاف سننه كقولهم الصوم عبادة لا يمضى فى فاسدها
فلا يلتزم بالشروع كالوضوء وعكسه الحج فانه يمضى فى فاسدها فيلتزم بالشروع فيقال لهم لما كان
كذلك عندكم وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء فان الشروع فيه لما لم يلزمه لم يلزمه بالنذر
وهنا يلزمه النذر فكذا الشروع فهذا عكس من حيث انه رد حكم الاول ضعيف من حيث انه على خلاف
سننه وهو قلب فى الحقيقة بحكم آخر نصا وهو الاستوا فانه لو ثبت الاستوا فى النذر والشروع فى
الاصل والفرع لكان الاصل وهو الوضوء شاهدا له عليه والقلب بحكم آخر باطل نظرا لانه
لا مناقضة اذا اختلفا اذ المدعى يدعى عدم اللزوم بالشروع والسايل يدعى التسوية ولانه حكم
مجمل وهو الاستوا وليس للسايل ذلك الا بطريق الابتدا بان ينتصب مدعيا فاما ما دام سايلا
فله ولاية البنا على كلام المدعى وليس له ولاية الاجمال ولان الحكم المفسر وهو ما ذكره المدعى اولى من المجمل
وهو ما ذكره السايل ولان الاستوا بين الحكمين فى الاصل وهو الوضوء من حيث سقوطهما وفى الفرع
اى الصوم من حيث ثبوتهما والحكم هو المقصود من اثبات الاستوا المجمل لا عين الاستوا وهو متغير
للحكم كان على علة التضاد والثانى المعارضة الخالصة اى التى لا مناقضة فيها وهى نوعان احدهما
فى حكم الفرع وهو صحيح سوا عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة فيقع بذلك مقابلة محضة و
ينسد طريق الوصول الى المدعى الا بترجيح كقولهم المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل
وقولنا مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف فهذا نفى لما اثبته الاول بعينه فى محله او
بزيادة هى تفسير للاول وتقرير له كقولنا انه ركن فى الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل
وهذا احد وجهى القلب وهى معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف
فى التثليث بعد اكمال الفرع فى محل الفرض **فان قلت** لم ذكره فى اقسام المعارضة الخالصة
وهذه معارضة فيها مناقضة لما مر **قلت** هى معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا فاورده
هنا نظرا الى ذاتها وثم نظرا الى ما فى ضمنها او تغييرا اى عارضه بضد ذلك الحكم بان نفى ما اثبته
الاول او اثبت ما نفاه الاول لكن بضرب تغيير كقولنا فى اليتيمة وهى الصغيرة التى لا اب لها
لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتى لها اب وقالوا هى صغيرة
فلا تثبت للاخ عليها ولاية التزويج كالمال فانه لا ولاية للاخ على المال بالاجماع فهذه معارضة
تغيير لان النزاع فى اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا فى تعيين الولى فنحن اثبتنا اصل الولاية
وانه نفى الولاية لشخص خاص فلم يعارض ذلك الجملة ولكن قد عارض البعض فان الخلة فثابت

فى ولاية الاخ وغيره ولما بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس
اليها بعد الاب والجد فبهذا يظهر معنى الصحة فى هذه المعارضة او نفى لما لم يثبته الاول
او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول وهذا نوع ثان من نوعى العكس الذى ذكرناه
وهو كقولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراه كالمسلم فقالوا لما ملك بيعه وجب ان
يستوى حكم الشرا والتقرير عليه قياسا على المسلم ثم هذا لا تقرر على الملك بل يرد عليه فكذلك
يرد شراه تحقيقا للاستوا بينهما كما فى حق المسلم وهذه معارضة فاسدة ظاهرا لانا لم نعلل
للتفرقة بينهما ليكون التسوية معارضة بل حكم علتنا جواز الشرا والتسوية بين الشرا والادامة
حكم آخر لم يتعرض له غير ان تحت هذه التسوية دفعا للحكم الاول لانه اذا ثبتت المساواة بين
الابتدا والبقا لا يصح الشرا فيظهر فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية بينهما او فى حكم غير
الاول لكن فيه نفى الاول مثل قول ابى حنيفة فى المراة التى نعى اليها زوجها فنكحت زوجا وولدت
ثم جا الزوج الاول فالولد للاول لانه صاحب فراش صحيح وهو ولد على فراشه فان عارضه الخصم بان
الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت يثبت
النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هنا فهذه المعارضة فى الظاهر فاسدة لانها تثبت حكما
فى غير المحل الذى وقع التعليل فيه اذ المعلل لم يتعرض لثبوت النسب من الثانى ولا لثبوت النسب
بل اثبت النسب للاول فحسب الا ان فيها صحة من حيث ان النسب لو ثبت من الثانى لا يكون
ثابتا من الاول فيحتاج الى الترجيح فيقال بان الاول فراشا صحيحا والثانى فراشا فاسدا
والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثانى حاضر والماء ماؤه فكان الولد له كما لو كان كل
واحد من الفراشين فاسدا واحدهما غايب والآخر حاضر فان الولد للحاضر كذا هنا
فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الصحة والملك احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما فى فصل الزنا و
الملك للاول والماء والحضرة للثانى والفاسد شبهة لا يعارض الحقيقة حتى يرجح بالحضرة فيكون الولد
للاول والتفاوت بين الرابع والخامس ظاهر وذلك لانه فى الرابع يعارضه بحكم آخر فى ذلك المحل
باثبات ما لم ينفه الاول وفى الخامس يعارضه باثبات ما اثبته الاول والثانى فى علة الاصل وذلك
باطل سوا كانت بمعنى لا يتعدى او يتعدى الى مجمع عليه او مختلف فيه اعلم ان هذه الوجوه كلها
فاسدة لان ما لما يرجع الى الفرق وقد بينا بطلانه ولان ذكر علة اخرى فى الاصل لا ينفى تعليل
العلل لجواز اجتماعهما علتين فى الاصل واذا جاز اجتماعهما بلا تناف لم يقع بينهما معارضة
ولان ما ذكره المعارض ان لم يتعد الى فرع كالتعليل بالثمنية فهو فاسد لما مر ان حكم التعليل
التعدية فيما له نفى حكمه اصلا يكون فاسدا وان كان يتعدى الى فصل مجمع عليه كتعليل مالك
بالاقتيات والادخار فانه يتعدى الى الارز والسمسم والذرة والحكم فيها ثابت عندنا ايضا
بتعليلنا بالقدر والجنس فلا يجدى به معارضة نفعا الا ان يقع النزاع فى الجص والنورة وانه

لا يضرنا ايضا لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا ان اذا ما عدم العلة وقد بينا ان عدم العلة لا
يوجب عدم الحكم وان كان يتعدى الى فصل مختلف فيه كقولنا فيمن باع قفيز جص بقفيزي جص انه
باع مكيلا بجنسه متفاضلا فلا يجوز قياسا على الحنطة فالخصم يقول المعنى في الاصل انه باع مطعوما
بجنسه متفاضلا ونقول علته يتعدى الى فروع لا يقولون بها كالحفنة والتفاحة فمن اهل النظر من
جعل هذه المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما فصار تناصرا فتبيّن فاذا ثبت
صحة ما ادعاه احدهما علة بطلت الاخرى ضرورة والجواب انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما اذ ان فكون
الكيل علة والطعم علة وانما نفى كل واحد منا علة خصمه بدليل قام على فسادها لا لصحة علته
لجواز ان يكونا صحيحتين لان التعليل بعلل شتى جائز فاثبات الفساد لصحة الاخر باطل فبطلت
المعارضة وقول فخر الاسلام رحمه الله لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما مشكل لان مالكا واصحابه
يقولون بان العلة غيرهما فلهذا قلت لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما وقوله رحمه الله
كالكيل والطعم الصحيح احدهما لا غير مشكل لجواز ان يكون الصحيح الاقتيات والادخار ويكون
فاسدين ولجواز ان يكون الكل فاسدا كقول الداودي ولجواز ان يكون الكل صحيحا كقول المصوبة
وقوله الى معنى مختلف فيه مشكل ايضا الا ان يراد به الى فصل مختلف فيه او الى فرع كما ذكر القاضي
الامام ابو زيد وشمس الائمة السرخسي لان التعدي من الاصل الى الفرع لا الى المعنى وكل كلام صحيح
في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة ولما بطلت المفارقة اراد ان يبين
طريقا للسائل فقال كل كلام يذكره اهل الطرد على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة
ليظهر الفقه كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان
مردودا كالبيع فقال اهل الطرد الفرق بينه وبين البيع بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ
بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد
وقوعه والوجه فيه ان نقول ان القياس شرع لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه لا للتغيير
وانا لا نسلم وجود هذا الشرط وهو عدم التغيير وبيانه ان حكم الاصل اي البيع وقف ما يحتمل
الفسخ حتى لو اجاز المرتهن لنفذ وانت في الفرع اي الاعتاق تبطل اصله ما لا يحتمل الفسخ حتى
لو اجاز المرتهن له ينفذ اعتاقه عندي وكذلك اذا قاس اعتاق الراهن باعتاق المريض وقال
ان كل واحد منهما يبطل حق الغير فلا يصح فنقول حكم الاجماع ثم توقف العتق حتى لو رضيت السعاية
ان لم يكن له مال آخر ولزوم الاعتاق حتى يعتق بعد الاداء لا محالة ولا يسترد في الرق وانت قد
عديت البطلان اصلا حيث ابطلت الاعتاق في الفرع فكان باطلا فان ادعى في الاصل
حكما غير ما قلنا بان ادعى ان الحكم في البيع البطلان او ادعى ان حكم اعتاق المريض البطلان له
فنقول لا نسلم وكقولهم في قتل العمد انه قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء فقال اهل
الطرد الفرق بين الفرع والاصل بين لان المثل في الخطاء غير مقدور عليه وهنا المثل مقدور

عليه والسبيل فيه ما قلنا انا لا نسلم وجود شرط القياس وبيانه ان حكم الاصل شرع
المال خلفا عن القود لفوات الاصل وانت جعلت المال في الفرع مزاحما للقود حيث
جعلته مشروعا معه فصل واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو
عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا حتى لا يترجح القياس بقياس اخر وكذا الحديث
والكتاب وانما يترجح بقوة فيه اعلم ان الترجيح عبارة عن اظهار الزيادة لاحد المثلين
على الاخر وصفا لا اصلا من قولك ارجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته
وطفت كفة السنجات ويقال وزن راجح اي مايل بزيادة لو انفردت الزيادة عن الاصل
لم يقم بها الوزن في مقابلة الكفة الاخرى فصار الرجحان في الوزن عبارة عما يغير صفة الوزن
لا عما يقوم به الوزن على سبيل المقابلة نحو الحبة في العشرة بخلاف الستة والسبعة وهذا لان
ضد الترجيح التطفيف وهو انما يكون بنقصان يظهر في الوزن او الكيل بوصف لا يقوم به
التعارض ولا ينفي اصل التعارض وكذلك في الشريعة هو عبارة عن زيادة تكون وصفا لا اصلا الا
يرى انا جوزنا فضلا في قضاء الديون قال عليه السلام للوزان زن وارجح فانا معشر الانبياء هكذا
نزن ولم يثبت حكم الهبة في مقدار الرجحان لانه زيادة تقوم وصفا لا مقصودا بخلاف زيادة الدرهم
على العشرة فانه اكثر مما يقع به الترجيح فيصير هبة حتى لو لم يكن متميزا كان الحكم فيه كالحكم في هبة
المشاع لانه مقصود بالوزن فكان مقصودا بالتمليك وليس ذلك الا الهبة فان قضاء العشرة يكون
بعشرة مثلها ولهذا قلنا ان الترجيح له يقع بما يصلح ان يكون علة بانفراده لان الترجيح له
يقع الا بوصف وما يكون علة بانفراده لا يصلح وصفا للغير حتى لو اقام رجل شاهدين على عين
واقام آخر اربعة لم يترجح صاحب الاربعة لان زيادة شاهدين في حقه علة تامة للحكم فلم
يصلح وصفا مرجحا وانما يقع الترجيح بوصف مؤكد حتى لو اقام احد المدعيين مستورين والاخر
عدلين يرجح العدلين بالعدالة لانها توكد معنى الصدق في الشهادة وكذلك بزيادة شاهد واحد
لاحد المدعيين لا يقع الترجيح لانها حجة في الاحكام التي يقبل فيها شهادة الواحد وله يقع به
الترجيح ولهذا قلنا لا يترجح القياس بقياس آخر لانه لا يصير وصفا وتبعا له ولا الحديث بحديث
اخر لهذا ولا القياس بالنص لان النص ثبت شهد لصحة القياس صارت العبرة للنص فسقط
القياس ولا نص الكتاب بنص اخر لما مر وانما يترجح القياس بقوة الاثر في علته والخبر بفقه
الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة ولهذا
صار المشهود اولى من الغريب والمتواتر اولى من الاحاد لان الخبر انما صار حجة بالاتصال برسول الله
صلى الله عليه وسلم فما كان الاتصال اقوى كان اولى وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة
واحدة حتى تكون الدية نصفين اذا مات المجروح منها وكان ذلك خطأ لان كل جرح علة تامة لاضافة
الموت اليه فلا يكون لزيادة العدد فيه عبرة ولو قطع احدهما يده ثم جز الاخر رقبته فالقاتل هو

هو المجازة دون القاطع لزيادة القوة فيما هو علة القتل اذ لا يتوهم بقاء حيا بعد الجز بخلاف
القطع وكذا الشفيعان في الشقص الشايع المبيع بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة
حتى كان المبيع بينهما على عدد رؤسهما وذلك بان يكون دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللاخر
سدسها فباع صاحب السدس سدسه فانهما سواء في استحقاق الشفعة لان الشركة بكل جزء وان
قل علة تامة لاستحقاق جميع المبيع بالشفعة وقد وجد في جانب صاحب الكثير كثرة العلة والترجيح
لا يقع بما يصلح ان يكون علة وكذلك قال الشافعي ان صاحب الكثير له يكون اولى فلا يترجح على صاحب
القليل حتى كان على لصاحب القليل حق المزاحمة معه في الاخذ بالشفعة ولو ترجح لصار الكل له
لان المرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم لكنه جعل الشفعة من غلة من افق الملك كالولد والثمرة من الشجرة
والولد وهما متولدان من الشجرة والام والحكم يثبت بالعلة ولا يتولد منها كالملك يثبت بالبيع ولا
يتولد منه وجعل الحكم مقسوما على قدر العلة وليس كذلك فالملك مع القرابة علة العتق ولا ينقسم
العتق عليهما لان العلة ما لم يتحقق بجميع اجزايها لا يثبت الحكم بها واتفقت الصحابة في امراة ماتت
وتركت ابني عم احدهما زوجها على ان للزوج النصف بالزوجية والباقي بينهما نصفان بالعصوبة ولا
يترجح عصوبة الزوج بالزوجية لانها ليست بصفة للعصوبة بل هي علة اخرى له يستحقان الارث
سوى العصوبة وقال جمهور الصحابة في ابني عم احدهما اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما
نصفان بالتعصيب وقال ابن مسعود المال كله للاخ لام فقد رجح ابن العم الذي هو اخ لام لان
الكل قرابة فيتقوى احدى الجهتين بالجهة الاخرى كالاخ لاب والام مع الاخ لاب واخذنا
بقول الجمهور وهم لم يجعلوا الاخوة مرجحة الى كانت علة للاستحقاق بانفرادها والاخوة
اقرب من العمومة فكانت الاخوة سابقة عليها فلا يمكن ان يجعل وصفا للعمومة لان الوصف
لا يسبق الموصوف بخلاف الاخوة لام فانها جعلت في معنى زيادة الوصف للاخوة لاب لان قرابة
الاخوة لام وان كانت علة بانفرادها فقرابة الام تابعة لقرابة الاب في حق الاستحقاق
فجعلت وصفا لقرابة الاب لاتحاد المنزل تحقيقه ان الاخوة باعتبار مجاورة في صلب الجد
فلا يمكن ان يجعل المجاورة في رحم الام موجبة زيادة وصف في معنى المجاورة في صلب الجد فاما
المجاورة في رحم الام فيمكن ان يجعل مقوية للمجاورة في صلب الاب وما يقع به الترجيح اربعة
بقوة الاثر اذ المعنى الذي صار الوصف به حجة الاثر فيما كان اقوى اثرا كان الاحتجاج به
اولى لثبوت القوة فيما به صار حجة وذلك كالاستحسان في معارضة القياس ونظيره الخبر فانه
لما صار حجة بالاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم وجب رجحانه بما يزيد في الاتصال من الاشتهار
وفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه فان قيل اليست الشهادة جعلت حجة
بسبب العدالة ثم لم يترجح بقوة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض فلم يرجح

احد القياسين بقوة التاثير قلنا العدالة بالتقوى والانزجار عن ارتكاب المحرمات والتقوى
ليست بانواع بعضها فوق بعض لتمكن التمييز بينهما بانواعها بخلاف تاثير العلة فان ذلك
يكون بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فتظهر قوة الاثر عند المقابلة على وجه
لا يمكن انكارها وبيان هذا في مسايل منها ما قال الشافعي رحمه الله في طول الحرة انه يمنع
الحر عن نكاح الامة لانه يرق ماءه مع استغنائه عنه وذلك حرام على كل حر كما لو كان تحته
حرة فانه لا يجوز له التزوج بالامة وانما قلنا بان فيه ارقاق ماءه لان الولد يتبع الام في الرق
والحرية والولد جزء من الاب والاب حر بجميع اجزائه فاذا صار الولد تبعا للام يصير جزء الحر
رقيقا ضرورة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهلاك حكما اذ الرق اثر الكفر والموت
حكما فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة هنا لوجود طول الحرة ولهذا تخير الامام في الكافر
المغلوب بين القتل والاسترقاق فكما يحرم عليه قتل ولده شرعا يحرم عليه ارقاقه مع استغنائه
عنه بخلاف ما اذا لم يجد طول الحرة لان فيه ضرورة وقلنا ان الطول لا يمنع الحر من نكاح الامة
لان الامة محللة في حق العبد على الاطلاق فتكون محللة في حق الحر على الاطلاق وهذا لان المولى
اذا دفع الى العبد مهرا يصلح للحرة والامة جميعا وقال له تزوج من شيت جاز له ان ينكح الامة
فلما ملك العبد هذا النكاح ملكه الحر كساير الانكحة وهذا قوي الاثر لان الحرية من صفات
الكمال واسباب الكرامة فيها يصير اهلا لملك الاشياء والولاية ويخرج من ان يكون مولى عليه
والرق من اسباب تنصيف الحل الذي يترتب عليه عقد النكاح حتى يحل للعبد نصف ما يحل للحر
فيجب ان يكون الرقية المنصفة مثل الحرية الكل تحقيقا للتنصيف وما يكون شرطا في الحر يكون
شرطا في العبد كالشهود وخلو المراة عن عدة الغير وما لا يكون شرطا في حق الحر كالخطبة و
تسمية المهر لا يكون شرطا في حق العبد ولو كان عدم الطول شرطا لنكاح الحر لكان شرطا لنكاح
العبد وليس فليس وهذا الحل كرامة يختص به البشر وكيف يجوز ان يتسع الحل بسبب الرق
حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر وهذا اثر ظهرت قوته بالتامل في احوال البشر الا ترى ان النبي
عليه السلام لما كان اشرف الناس كان اوسعهم حلا حتى حل له التسع او ما شاء من النساء فقد
روي عن عايشة انها قالت ما خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى اباح من النساء
ما شاء واثر علته ضعيف بحقيقته فالارقاق دون التضييع لان الارقاق اهلاك حكمي
والتضييع بالعزل اهلاك حقيقي والعزل في الاماء جايز مطلقا وفي الحراير برضاهن فلان يجوز
له الارقاق بنكاح الامة اولى وبحاله فان نكاح الامة جايز لمن يملك سرية يستغني بها عن نكاح
الامة وكذلك اذا كان في ملكه ام ولد فتزوج امة جاز ومعلوم انه مستغن عن تعريض الجزء
للرق بهذا فان الولد المتولد منهما يكون حرا ومنها ما قال ان نكاح الامة الكتابية لا يجوز
للمسلم لان للرق اثرا في حرمة النكاح حتى لا يجوز نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر حتى لا يجوز

نكاح المجوسية فاذا اجتمعا في شخص واحد التحقا بالكفر الغليظ وهو الشرك ولان جواز
نكاح الامة بطريق الضرورة عند خشية العنت وهو الزنا لما فيه من ارقاق الولد والضرورة
ترتفع باحلال الامة المسلمة فلا حاجة الى حل الامة الكتابية للمسلم بالنكاح وقلنا الامة
الكتابية حلال للمسلم لان نكاح الحرة الكتابية حلال للمسلم فيحل نكاح الامة الكتابية
قياسا على دين الاسلام وهو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا يملكه الحر المسلم وهذا لما قلنا
ان الرق لا يحرم اصل النكاح وانما يؤثر في التنصيف فيما يقبله كالطلاق والعدة والقسم و
الحدود وكذلك في الجنايات فان المملوك يبقى على اصل الحرية فيها والتنصيف يختص بما يقبل العدد
من الاحكام والنكاح في جانب الرجل متعدد فيظهر التنصيف في العدد وفي جانب المراة غير
متعدد فانها لا تقدر على التزوج برجال كما يتزوج الرجل نساء فلا يحتمل التنصيف ولكنه
من حيث الاحوال متعدد وهي حال التقدم على نكاح الحرة وحال التاخر عنه وحال المقارنة
فيصح متقدما ولم يصح متاخرا قوله بالتنصيف وبطل مقارنا لانه لا يحتمل التنصيف اذ لا
يمكن ان يصح بعضه ولا يصح بعضه فغلب التحريم على التحليل كالطلقة الثالثة والاقراء فان
طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان لما قلنا او نقول في الحقيقة فيها حالتان حالة
الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة او التاخر فيثبت الحل في
حالة الانفراد دون الانضمام فهذا وصف قوي اثره بالتامل في الاصول فان الحل تارة يثبت
بالنكاح وطورا بملك اليمين ثم وجدنا الامة الكتابية كالامة المسلمة في الحل بملك اليمين فكذا
في الحل بالنكاح وكذلك قلنا ان الحر اذا نكح امة على امة يصح كالعبد اذا فعله لما قلنا ان اثر
الرق في تنصيف ما يقبله لا في التحريم وقوله ان للرق اثرا في حرمة النكاح ضعيف لما بينا ان
الرق ليس من اسباب التحريم لكنه من اسباب تنصيف ما يقبله فرق الرجال لم يحرم على العبد
شيئا حل للحر لكن اثر في التنصيف فكذا رق الاماء وقد جعل الرق من اسباب فضل الحل حيث
جوز نكاح الامة المسلمة للعبد عند الطول ونكاح الامة الكتابية عند عدم الطول والحرية
من اسباب نقصان الحل وهذا عكس المعقول لان الحل نعمة والعقل يابى ان يكون الحر انقص
من العبد نعمة ونقض الاصول لان الاصل ان اثر الرق في التنصيف لا في التفضيل ودين الكتابي
ليس من اسباب التحريم ايضا اذ لو كان كذلك لم يحل بملك اليمين كالمجوسية واثر الرق ودين
الكتابي يختلفان ايضا فاثر الرق في التنصيف واثر دين الكتابي في التنجيس فلم يصلح ان
يجعلا علة واحدة مع اختلاف اثريهما ولا نسلم بان جواز نكاح الاماء ضروري وهذا لان
الرقيق في النصف الباقي مساو للحر فكما ان نكاح الحرة مشروع لا بطريق الضرورة فكذا نكاح
الامة في النصف الباقي لها وكما لم يجعل بقاء ما بقي في حق العبد بعد التنصيف بالرق ضروريا
فكذا في الامة بل اولى فانها تستمتع بمولاها بملك اليمين والعبد لا طريق له سوى النكاح ولما

قلنا من سقوط حرمة الارقاق اذ العزل جائز وهو اهلاك حقيقي فالارقاق وهو اهلاك
حكمي اولى لكنه في حكم الاستحباب اي هو في الاستحباب ضروري يعني لا يستحب نكاح الامة الكتا بية
مثل نكاح الحرة الكتابية فانه جائز ولكن المستحب تركه لان جواز نكاح الاماء ضروري بل
الجواز مطلق لاطلاق المقتضي كما ان نكاح الامة المسلمة مستحب ونكاح الكتابية غير مستحب
لكنه مطلق لا ضروري ومنها ما قال في اسلام احد الزوجين في دار الاسلام او في دار الحرب ان
كان قبل الدخول يقع الفرقة بنفس الاسلام وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة
واذا ارتد احدهما قبل الدخول تقع الفرقة في الحال وبعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلاثة
اقراء فسوى بين الردة والاسلام في اضافة الفرقة اليهما وفي توقف الفرقة على انقضاء ثلاثة
اقراء وعدمه وعندنا اذا اسلم احد الزوجين لا يقع الفرقة قبل الدخول او بعده بل يعرض
الاسلام على الاخر فان اسلم فهما على نكاحهما وان ابى فرق القاضي بينهما واذا ارتد احدهما
يتعجل الفرقة قبل الدخول وبعده قال ان سبب الفرقة اختلاف الدين لان مع اختلاف الدين
عند اسلام المراة وكفر الزوج لا ينعقد النكاح بينهما ابتداء فكذا لا يبقى النكاح وكذا عند
ردة احدهما لا ينعقد النكاح ابتداء فكذا لا يبقى النكاح وهذا اعتبار البقاء بالابتداء وهو
ضعيف جدا فقيام العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء ولا تصح
اضافة الفرقة الى الاسلام لانه سبب لعصمة الاملاك دون ازالتها لقوله عليه السلام فاذا
قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولا الى الكفر الباقي لانه غير حادث بل هو دوام لما كان
ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب قطعا ضرورة وهذا لانه كان موجودا وصح معه النكاح
ابتداء وبقاء فان قيل انما لم يكن كفره قاطعا مع كفر الاخر وان اسلام الابي انه لم يكن
مانعا لابتداء العقد مع كفر الاخر والان هو مانع قلنا بان ما صار مانعا بتبدل الحال لا يدل
على انه يصير قاطعا فرب شيء يمنع ولا يقطع والنزاع وقع في القطع الا يرى ان نكاح الحرة
يمنع نكاح الامة ولا يقطع نكاحها والحدث يمنع ابتداء الشروع في الصلوة ولا يقطعها
واذا لم يصلح واحد منهما سببا للفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم عنها لان ما هو المقصود بالنكاح
وهو الاستمتاع فائت شرعا جعلنا السبب ما له اثر في ايجاب الفرقة وذلك فوت غرض النكاح
فهذا الاختلاف يحرم الوطء ويجعلها معلقة والتعليق حرام قال الله تعالى فتذروها
كالمعلقة وجعله ظلما على النكاح بفوت الغرض الذي شرع له النكاح واذا كان كذلك
صار مفوضا الى القاضي لانه نصب لازالة الظلم عن الناس
وهو قوي الاثر بالرجوع الى الاصول فالتفريق باللعان والجب والعنة والايلاء كان باعتبار
هذا بحاله على من كان فوات الامساك بالمعروف من جهته وهذا لان باللعان يزول حل الاستمتاع
كما فرغا منه كذا ذكر في المنتقى اذ الكاذب منهما ينزل عليه اللعنة والغضب من الله فيستوجب

حرمان النعمة وحل الاستمتاع نعمة وفي زوال حل الاستمتاع في حقه نزول في حق الاخر ولان
لا استحالة بقاء الحل في احد الجانبين دون الاخر وفوات هذا الغرض في الجب والعنة ظاهر
وكذا في الايلاء لانه ظالم بمنع حقها في الجماع واما الردة فمنافية لكونها من اسباب زوال العصمة
عن نفسه وعن ماله قال عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ولان النكاح سبب على الحل الذي
هو كرامة والردة سبب لاسقاط ما هو كرامة فلا يبقى الحل بعد الردة ضرورة فلا يبقى النكاح
وهذا وصف بين الاثر ولا يلزم اذا ارتدا معا فان الفرقة لا تقع بينهما مع ان ردة احدهما
موجودة لانا ابقينا النكاح بينهما باجماع الصحابة بخلاف القياس والقياس ليس بحجة
في معارضة الاجماع ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف فلم يصح التعدية من ارتداد
احدهما الى ارتدادهما اذ لا يلزم من كونها منافية للنكاح في اقوى الحالين كونها منافية للنكاح
في ادنى الحالين ولان في ردة احدهما اختلافا ومضادة وفي ردتهما ايتلافا وموافقة وفي الاتفاق
حصول اغراض النكاح وفي الاختلاف فواتها وقوله ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما
ضعيف لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح والاتفاق على الكفر لا يمنع ابتداء النكاح
ومنها ما قال في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل وقلنا انه مسح فلا
يسن فيه التكرار كالمسح بالخف ثم تاثير المسح في سقوط التكرار اقوى من تاثير الركنية
في سنية التكرار اذ الركنية لا تؤثر في التكرار بل تاثير الركن في تحقيقه وتحصيله لا في التكرار
كما في الايمان ولا يختص التكرار بالركن فقد سن تكرار المضمضة وليس بركن واثر المسح في
التخفيف بين لوجود الاكتفاء بالاصابة مع امكان الاسالة ولتاديه ببعض محله ويقع ثباته
على الحكم المشهود به وهذا لان الوصف انما جعل علة لاجابة الحكم فكان زيادة وجوب الحكم به
رجحانا من حيث العلية ولان الاثر انما صار اثرا لرجوعه الى الكتاب او السنة او الاجماع وما
كان ثبوته بالكتاب او السنة او الاجماع يكون ثابتا متاكدا فما يظهر فيه زيادة القوة في
الثبات عند العرض على الاصول يكون راجحا باعتبار ما به صار حجة وهذا كقولنا في صوم رمضان
انه متعين اولى من قولهم صوم فرض لان هذا مخصوص في الصوم بخلاف التعيين فقد تعدى
الى الودايع والغصوب ورد البيع الفاسد اي سقوط التعيين فيما هو عين حكم لازم موجود
في المعاملات وساير الفرايض كالزكوة فانه اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة
يخرج عن العهدة والحج حتى لو اطلق النية ولم يعين حجة الاسلام يجوز وكذا اذا رد الوديعة
الى مالكها يخرج عن العهدة باي جهة ردها ولا يشترط تعيين الرد للوديعة وكذا اذا
رد المغصوب على المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده حتى اذا باعه من مالكه او وهب له
او تصدق به عليه وسلمه اليه يقع عن الوجه المستحق وسواء علم صاحب الحق به او لم يعلم
وكذا اذا رد المبيع على البائع لفساد البيع ولو بهبة او صدقة او بيع شرى المشتري عن

ضمانه

ضمانه لان الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على الحد اذا اتى به يقع عن
الوجه المستحق عليه وكذا الايمان بالله تعالى فرض متعين فاذا آمن يكون ايمانا فرضا وان لم ينو الفرض لتعينه و
كذا اذا فعل المحلوف عليه يحنث وان لم يفعل بنية اليمين لتعينه وكقولنا في مسح الراس انه مسح فهو اثبت في
دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار فالتيمم ومسح الخف ومسح الجورب ومسح الجبيرة ظهرت الخفة
فيها بترك اعتبار التكرار وليس للركنية زيادة قوة الثبات في سنية التكرار فالركن اسم وصف عام في الوضوء
والصلوة ثم اركان الصلوة كالقيام والقراءة والركوع والسجود اكمالها بالاطالة لا بالتكرار وقد تكرر ما ليس
بركن كالمضمضة والاستنشاق وكقولنا في المنافع انها لا تضمن بالاتلاف مراعاة لشرط ضمان العدوان وهو
التماثل لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم بالاحتراز عن الفضل اذ القيم دراهم او دنانير وهما جواهر
والمنافع اعراض والجوهر خير من العرض لانه مما يبقى ويقوم بنفسه والعرض لا يبقى ولا يقوم بنفسه ولا يجوز ان يجب
على المتلف فوق ما اتلفه كما لا يجب الجيد باتلاف الردي اولى من قولهم ان ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف كالاعيان
تحقيقا للجبر اي لجبر حق المظلوم واثبات المثل تقريبا لا تحقيقا اذ لا يمكن رعاية المماثلة الا بالتفاوت فيتحمل
كما يجب القيمة عن الاعيان وانما يستدرك ذلك بالحزر والظن لما لم يمكن رعاية المماثلة صورة ومعنى رعاية لحق المتلف
عليه لان دفع الضرر واجب ما امكن فاذا دار الامر بين ان يسقط الضمان تحرزا عن ايجاب زيادة على المتعدي مع
اضراره بالمتعدى عليه بابطال اصل حقه في المالية وبين ان يجب الضمان ويتحمل الزيادة على المتعدي رعاية لاصل حق
المتلف عليه بعذر العجز كان هذا اولى اذ المظلوم اولى بالنظر ودفع الضرر عنه واكثر الضررين اولى بالدفع عند
المقابلة لان التقييد بالمثل واجب في الاموال كلها والصيام والصلوة وغيرها وسقوط الضمان عن المعصوم جائز
كالعادل يتلف مال الباغي يتلف مال العادل في حال المنعة والحربي يتلف مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع
في الدارين لان الظالم مساو للمظلوم في احترام حقوقه الا من حيث الانتصاف منه له بالمثل فكان المصير الى ما هو
مشروع اولى من المصير الى ما ليس بمشروع اصلا ولان الزيادة راجعة الى حكم الله تعالى يقينا وحكم الله تعالى مصون عن الجور
وعدم وجوب الضمان لعجزنا عن ايجاب المثل في موضع يراعى فيه المماثلة بالنص والعجز عذر لنا وهذا سائغ كسقوط
فضل الوقت في الصوم والصلوة وسقوط رعاية الصورة في المثل القاصر ولانا لو اوجبنا الضمان لاهدرنا حق المتلف
في الزيادة في الدنيا والاخرة ومتى لم نوجب الضمان لا يهدر حق المتلف عليه اصلا بل يتاخر الى الاخرة فكان هذا تاخيرا والاول
ابطالا والتاخير دون الابطال وهذا الذي ذكرنا من وجوب الضمان بالمثل ثابت في عامة الاحكام كالمعاملات
والعدوانات والعبادات وغيرها وما ذكر مخصوص بالعقد لان المنافع انما تضمن بالعقد فكان ما ذكرنا اثبت
مما ذكر فكان اولى وبكثرة اصوله لان العلة انما صارت حجة لاصلها ويكون كثرة الاصول ككثرة الرواة والاشهاد
في السنن سبب الرجحان لانه زيادة على ما به صار الخبر حجة والحاصل ان كثرة الاصول عبارة عن كثرة نظاير يوجد
فيه هذا الوصف والحجة هو الوصف المؤثر لا النظاير فكثرة النظاير يوجب زيادة تاكيد للوصف المؤثر فيصلح
مرجحا حتى لو شهد لاحدى العلتين اصول كثيرة ولم يشهد للعلة الاخرى الا اصل واحد كانت العلة التي شهد لها اصول
كثيرة اولى بالعمل من الاخرى وقلما يوجد نوع من هذه الانواع السالمة عن معارضة الاخر ان وهذا النوع قريب

من النوع الثاني لانه جعل في النوع الثاني دليل الترجيح ما هو اثر كثرة الاصول وهو ثباته على الحكم المشهود به
وهنا جعل نفس كثرة الاصول دليل الترجيح لانه سبب ثباته ففي النوع الثاني اعتبر الاثر وفي النوع الثالث
اعتبر المؤثر ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما يجوز لان لكل قياس علة على حدة وفيما نحن
فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة وبالعدم عند العدم اي الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة
وهو العكس وهو اضعف وجوه الترجيح لما مر ان العدم لا يوجب شيا لانه ليس بشيء لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم
عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته حيث دار معه وجودا وعدما وصح كونه مؤثرا فيه وهو كقولنا في مسح الراس
انه مسح لانه ينعكس بما ليس بمسح كغسل اليدين والرجلين والوجه والاغتسال من الحيض والنفاس والجنابة
فانه يسن فيها التكرار لانها ليست بمسح وقولهم ركن لا ينعكس لان التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق مع انهما
ليسا بركنين وقولنا في الاخ اذا ملك اخاه ان بينهما قرابة محرمة للنكاح فاشبه الاب والابن لانه ينعكس في ابن العم
فانه لا يعتق بالملك لعدم هذه العلة وهي القرابة المحرمة للنكاح وقولهم بانه يجوز وضع زكوة احدهما في الاخر فلا يعتق
احدهما على صاحبه بالملك لا ينعكس فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه ولا يحل وضع الزكوة فيه وقولنا في بيع الطعام
بالطعام بعينه ان التقابض ليس بشرط في المجلس لانه مبيع عين فلا يشترط القبض في المجلس كما لو باع ثوبا بثوب
لانه ينعكس بمنزلة الصرف وراس مال السلم اي اذا صرف الدرهم بالدرهم او اسلم الدراهم في الحنطة يشترط القبض في
المجلس لما كان دينا بدين او ثمنا بثمن كيلا يكون كاليا بكالي لان الاعيان لا تتعين في البيع وتعليلهم بانهما مالان لو قوبل
كل واحد منهما بجنسه يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع احدهما بالاخر كالذهب والفضة لا ينعكس
لان قبض راس المال في المجلس شرط احترازا عن الكالي بالكالي وان جوّز العقد بدليل انه لا يحرم التفاضل اذا قوبل كل
واحد منهما بجنسه بان يكون راس المال ثوبا والمسلم فيه حنطة ولا يرد علينا راس المال اذا كان عينا فانه يشترط
قبضه وان كان عينا لان راس المال شبيها بالمبيع لانه ليس بمبيع حقيقة وقد حققناه في موضعه وقول فخر الاسلام رحمه الله لا ينعكس
تعليلهم لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا ومع ذلك وجب فيه القبض مشكل الا ان يراد به لم يشمل اموال الربوا بحسب
بل يجوز ان يكون راس المال مما لا يجري فيه الربوا بان كان ثوبا وعبارة التقويم فان القبض شرط في باب السلم
وان لم يشتمل على اموال الربوا اوضح واذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان في الذات احق منه في الحال
لان الحال قائمة بالذات تابعة له اعلم ان هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح واصله ان كل محدث
موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة وجوده ثم تقوم به صفات تعقب الوجود فاذا تعارض ضربا
ترجيح احدهما لمعنى في الذات والثاني لمعنى في الحال على مخالفة الاول كان الرجحان في الذات احق من الرجحان
في الحال لان الذات اسبق وجودا من الحال فيصير كاجتهاد امضي حكمه لا يحتمل النسخ باجتهاد يحدث
من بعد ولان الحال قائمة بالذات تابعة له فلو اعتبرنا الحال على مضادة الاول كان التبع مبطلا للاصل
ناسخا له وذا لا يجوز وبيان هذا فيما اتفقوا عليه ان ابن ابن الاخ لاب وام اولى بالعصوبة من العم
لان المرجح فيه معنى في ذات القرابة وهي الاخوة التي هي مقدمة على العمومة والمرجح في العم الحال وهي زيادة القرب
وكذا العمة لام مع الخالة لاب وام اذا اجتمعا فللعمة الثلثان وللخالة الثلث لان المرجح في حقها معنى في ذات القرابة

وهو الادلاء بالاب اذ الاصل قرابة الاب والخالة راجحة بحالها وهو اتصالها من الجانبين بام الميت وابن الاخ
لاب وام احق بالعصوبة من ابن الاخ لاب لانهما استويا في ذات القرابة فصرنا الى الترجيح بالحال وهو زيادة
الاتصال لاحدهما وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب لان ابن الاخ لاب يتقدم في العصوبة باعتبار
الحال لما استويا في ذات القرابة وهي الاخوة وقول فخر الاسلام للرجحان في الذات معناه لرجحان في هذا الذات
باعتبار الحال وهي القرب وفيما اختلفوا فيه كمسائل صنعة الغاصب في الخياطة والصياغة والطبخ والشي ونحوها
ينقطع حق المالك بالطبخ والشي ونحوهما لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه الى ثانيه وموجوده من كل وجه
والانصاف فحدوثها الى صاحب العين بل يضاف الى الغاصب لانه بفعله ولو اضيف الى صاحب العين لكان لالتفا
والعين هالكة من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وهي من ذلك الوجه تضاف الى صنعة الغاصب
اي هالكة العين تضاف الى الغاصب لان الهلاك بفعله فصار ضامنا بدلها وهو آية كونها هالكة فصار الحادث
بفعل الغاصب قائما من كل وجه وما هو قائم حق المغصوب منه قائم من وجه هالك من وجه فيترجح ما هو قائم من كل وجه
على ما هو قائم من وجه وقال الشافعي رحمه الله صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له والجواب ان ما ذكر
يرجع الى الحال والرجحان بحسب الوجود احق من الرجحان بحسب الحال وكقولنا في صوم رمضان وكل صوم عين
انه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد تعلق جوازه بالنية فاذا وجدت النية في البعض دون
البعض رجحنا باقتران النية بالاكثر الامساك لرجحان جانب الوجود وقال الشافعي اذا عدمت النية في جزء من هذا
الركن رجحت جانب الفساد احتياطا في العبادة والجواب ان ما ذكر معنى يرجع الى الحال لان الجواز والفساد من
باب الحال وما ذكرناه معنى في الذات والمرجح في الذات اولى بالاعتبار من المرجح في الحال وكقول ابي حنيفة رحمه الله فيمن
له خمس من الابل السائمة مضى من حولها عشرة اشهر ثم ملك الف درهم ثم تم حول الابل فزكاها ثم باعها بالف درهم انه
لا يضم ثمنها الى الالف الذي عنده لكنه ينعقد على الثمن حول جديد فان ذهب له الفضة الى الالف الاول لانه
اقرب الى تمام الحول فيضم اليه احتياطا فان تصرف في ثمن الابل فربح الفاضة الربح الى اصله وان بعد عن الحول ولا يعتبر
الرجحان بالاحتياط في الزكوة بان ينظر الى اقرب المالين حولا لان الالف الربح متصل باصله اي ثمن الابل ذاتا لكونه
حاصلا منه وهو نماؤه ومتصل بالفاخر حالا من حيث القرب الى الحول والذات احق من الحال لما مر والترجيح
بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد اعلم ان الكلام في الترجيح في اربعة مواضع في تفسير الترجيح
لغة وشرعا وفي الوجوه التي يقع بها الترجيح وفي بيان المخلص من تعارض وجوه الترجيح وقد مر تهذه الوجوه
وفي الفاسد من وجوه الترجيح وهي اربعة احدها الترجيح القياس بقياس اخر ترجيح الخبر بالخبر وترجيح الخبر
بالنص وترجيح النص بالنص لما مر ان ما يصلح حجة لا يصلح مرجحا وسائر فيه خلاف الشافعي رحمه الله وقال صاحب
المحصول فيه مذهب الشافعي رحمه الله حصول الترجيح بكثرة الادلة لان الامارات متى كانت اكثر كان الظن اقوى والثاني
الترجيح بغلبة الاشباه كقولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كجواز وضع
الزكوة فكل واحد منهما في صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين ووجوب القصاص
من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجب القصاص من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد والده فاما

قتل الوالد ولده فلا يوجب القصاص فكان هذا اولى وهذا انما يسلم له في كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح
القياس بقياس اخر وهذا الخلاف الترجيح بكثرة الاصول فان الوصف هناك المسح وهو واحد ولكن الاصول
كثيرة وهنا الاصل واحد وما هو ركن القياس ومن وجوب القصاص من الطرفين وكذا وكذا وكل امتعدد و
كل واحد منها صالح للجمع بين المقيس والمقيس عليه فيكون كترجيح القياس بقياس آخر والثالث الترجيح
بعموم العلة كقولهم الطعم اولى بالعلية لانه يعم القليل والكثير اى النقاد والحفنة وما يدخل تحت الكيل والتعليل بالقدر
يخص الكثير وهذا انما يسلم له في العلة خلف النص والنص لا يترجح بعمومه فكيف يترجح العلة بل الخاص من النص
اولى عندهم فكان ينبغي ان يجعل العلة الخاصة اولى ولان التعدي غير مقصود عندهم لان التعليل بالعلة القاصرة
جائز عندهم فبطل الترجيح به وعندنا صار علة بمعناه وهو الساير لا بصورته والعموم صورة لانه من اوصاف
الصيغة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف فما كان ذات وصف احق من ذات وصفين كقولهم ان علتنا وصف واحد
وهو الطعم والجنس شرط فكان اولى من علتكم وهو القدر والجنس وهذا انما يسلم له في العلة خلف النص والنصان اذا
تقابلا لم يترجح احدهما بكونه اوجز عبارة فكذا هنا بل اولى لان الحكم ثم ثابت بصيغة النص ويتحقق ذلك في
التطويل والايجاز وهنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الايجاز والتطويل فصل واذا ثبت دفع العلل
بما ذكرنا من وجوه كانت غاية ان يجيء الى الانتقال وهو اما ان ينتقل من علة الى الاخرى لاثبات الاولى او ينتقل
من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول
لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع اما الاول فلانه ما ضمن بالعلة ابتداء الا تصحيح الحكم
بها فما دام يسعى في تصحيح تلك العلة فهو ساع في ايفاء ما ضمن كمن احتج بقياس فنوزع فاحتج لتصحيح خبر
الواحد بالكتاب وذلك كقولنا الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء قياسا على الخارج من السبيلين فيقول
السائل لا نسلم بان قول الصحابي القياس حجة فاحتج المجيب بقول عمر لابي موسى اعرف الامثال والاشباه و
قس الامور عند ذلك فيقول السائل لا نسلم بان قول الصحابي حجة فيحتج بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر فيقول لا نسلم بان خبر الواحد حجة فيحتج بقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس
ولا يكتمونه فالله اوعدهم بالكتمان وترك البيان وحقيقة هذه الاضافة يتناول كل واحد من احاد الجمع لما عرف
من الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم وكذلك اذا علل بوصف ممنوع فقال في الصبي المودع
انه لا يضمن اذا استهلك الوديعة لانه سلطه على استهلاكه فلما انكر الخصم احتاج الى اثبات كونه مسلطا فكان
ضامنا لانه رام اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا يقدر على اثبات الحكم بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثبات
تلك العلة حتى يقدر على اثبات الحكم بها واما الثاني فلان مقصوده اثبات ما ادعاه والتسليم يحققه فاذا انتقل
بعده الى حكم اخر لتثبته بالعلة الاولى كان ذلك اية كمال فقهه وذلك مثل قولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ
بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم عندي عقد الكتابة
لا يمنع ولكن نقصان الرق هو الذي يمنع فيقول بهذه العلة وجب ان لا يتمكن نقصان في الرق مانع من الصرف
الى الكفارة اولى يتضمن ما منع فهذا اثبات حكم اخر بالعلة الاولى واما الثالث فلان ما ادعاه صار مسلما وموضعا

قوله الصحابي لاثبات القياس فنوزع فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد فنوزع فاحتج صح

ما ضمن بالعلة الاولى اثبات حكمين لكن مثل هذا لا يخلو عن نوع غفلة حيث لم يعلل على وجه لا يحتاج الى الانتقال
واما الرابع فمن الناس من استحسنه ايضا واحتج بقصة ابرهيم عليه السلام في محاجة اللعين فانه عليه السلام لما قال ربي الذي يحيي
ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت قال ابرهيم عليه السلام فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب
من المغرب فانتقل الى حجة اخرى لاثبات ذلك الحكم بعينه وحكى الله عنه على وجه المدح دون الذم والصحيح ان هذا
انقطاع لان في مجالس النظر لم تعقد الا لابانة الحق فاذا لم يكن متناهيا لم يقع به الابانة الا يرى انه اذا لزمه النقض
لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل منه التعليل المبتدا اولى ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من
هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة لانه عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت اذ اللعين ما كان يحيي ويميت
حقيقة الا انه انتقل دفعا للاشتباه اى ابرهيم عليه السلام لما خاف الاشتباه والالتباس على العامة انتقل من الحجة الاولى
مع انها كانت الى حجة اخرى لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا مستحسن في طريق النظر بان يقول المجيب بعد اثبات
علته على انا نقول شرعا في جواب اخر وهذا لان الحجج انوار فضم حجة الى حجة لزيادة الاطمينان كضم سراج الى سراج
لتنوير المكان فيكون حسنا واعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله
فبهت الذي كفر والذي يليه جحد ما يعلم ضرورة والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شيء يحمله على المنع الا عجزه عن
الدفع لما استدل به خصمه والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى اشتغل فيها الى علة اخرى
لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عبارة عن قصور المرء عن بلوغ مغزاه وعجزه عن اظهار مراده ومبتغاه وهذا
لعجز نظير العجز ابتداء عن اقامة الحجة على ما ادعاه وهو كانقطاع المسافر في الطريق فانه يعجز عن الوصول الى
مقصده الذي توجه فصل جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع
شيآن الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة ومن الاسباب والعلل والشروط وانما يصح التعليل للقياس
بعد معرفة هذه الجملة اما العلة والشرط فظاهر وكذا السبب لان من الاسباب ما هو في معنى العلة فلذا احتيج الى
ذكرها اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق الله تعالى غالب
كحد القذف والدليل على انه مشتمل على حق العبد انه شرع لصيانة عرض العبد كالقصاص شرع لصيانة النفس
وعرض حقه ولدفع العار عن المقذوف وهو ينتفع به على الخصوص ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل
بالتقادم ويجب على المستامن في دارنا ويقيمه القاضي بعلم نفسه ولا يصح الرجوع بعد الاقرار والدليل على انه
مشتمل على حق الله تعالى انه شرع زاجرا ولهذا اسمي حدا والحدود شرعت زواجر صونا للعالم عن الفساد ويستوفيه
الامام دون المقذوف ويتنصف بالرق والعقوبات الواجبة لله تعالى يتنصف بالرق لا حقوق العباد ولا يحلف
القاذف وانما غلبنا حق الشرع لان ما للعبد يجوز ان يتولاه مولاه ولا ينعكس اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حق
الشرع الا نيابة عنه وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى حتى يسقط بالشبهة وهو
جزاء الفعل في الاصل واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى والادمي بنيان الرب كما ورد به الحديث ولكن لما كان
وجوبها بطريق المماثلة والجبر ان علمنا رجحان حق العبد فيه ولهذا يجري فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق
الصلح بالمال كما في ساير حقوق العباد حتى اذا قتل السلطان انسانا يواخذ به كما لو اتلف مال انسان بخلاف

مما اذا قذف انسانا فانه لا يواخذ به كما لو يواخذ بحد الزنا واما حد قطاع الطريق فخالص حق الله تعالى ولهذا
لا يجب على المستامن اذا ارتكب سببه في دارنا كحد الزنا والسرقة بخلاف حد القذف وهذا لانه جزا
المحاربة مع الله تعالى فيكون حقه ضرورة وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان وفروعه
وهي انواع اصول ولواحق وزوايد فالتصديق في الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر الاكراه وبغيره
من الاعذار وتبديله بغيره يوجب الكفر بكل حال والاقرار باللسان ركن في الايمان عند الفقهاء ملحق
بالتصديق وهو في الاصل دليل التصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق ولم يقر باللسان
بعد التمكن منه لا يكون مومنا عند الله تعالى وايضا عندهم اذا الايمان عندهم الاقرار باللسان والتصديق بالجنان
وقد نص الاقرار اصلا في احكام الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الايمان فامن صح ايمانه في احكام الدنيا
بناء على وجود احد الركنين وهو الاقرار وان كان قيام السيف على راسه امارة بينة على انه غير مصدق بقلبه
لكن الاسلام يعلو ولا يعلى ولهذا لا يحكم بالردة اذا اكره المسلم عليها لان الاقرار في الردة دليل محض على ما في الضمير
لا ركن وقد قام الدليل على عدم الكفر وهو قيام السيف على راسه فلهذا لا يحكم بكفره ومن كذب بقلبه ولم يقر
بلسانه كان كافرا بالاجماع فعلم ان الاقرار بالردة ليس بركن فيها بل هو دليل محض لوجود الردة بدون الاقرار
والاصل في فروع الايمان الصلوة فهي عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر
البدن كالقيام والركوع والسجود وغيرها وباطنه كالنية والخضوع والخشوع ولكنها لما صارت قربة بواسطة
البيت الذي عظمه الله تعالى بالاضافة الى ذاته بقوله ان طهرا بيتي كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة
فلذا صارت من فروع الايمان لا من نفس الايمان ثم الزكوة التي تعلقت باحد شطري النعم وهو المال فالنعم الدنيوية
ضربان نعم البدن ونعم المال والعبادات شرعت لاظهار شكر النعم بها وهي دون الصلوة لان نعم البدن اصل ونعم
المال فرع فالمال وقاية النفس والصلوة صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد وهي ليست من اهل الاستحقاق
وللصلوة وجود بدونها ولهذا لو خاف العدو او السبع يسقط عنه التوجه الى الكعبة والزكوة صارت قربة بواسطة
الفقير الذي يصلح ان يكون مستحقا بنفسه لحاجته لان الفقير يستحق الكفاية من الله تعالى والله تعالى احال الفقير
على الغني فكان له ضرب استحقاق في الصرف اليه حتى قال بعض العلما انه مستحق حقيقة ومتى كانت الواسطة اقوى
كانت جهة القربة ادنى ومتى كانت الواسطة ادنى كانت جهة القربة اقوى اعتبارا للقصور الاخلاص وكماله ثم الصوم
الذي يتعلق بنعم البدن وهو قربة ملحقة بالاصل اي بالصلوة كانها وسيلة الى الاصل فيه يتم الحضور والخشوع والصوم
رياضة والصلوة خدمة ومناجاة مع الرب جل عظمة قدرته والدابة بالرياضة تصلح لركوب الملك ولا يصير قربة
الا بواسطة النفس المايلة الى الشهوات واللذات وهي امارة بالسوء كما وصفها الله تعالى فيقهرها بالكف عن
اقتضاء شهوتها لابتغاء مرضات الله تعالى معنى القربة وهي دون الواسطتين الاولين لان الواسطة في الصلوة
والزكوة غير العابد خارجة عنه والنفس ليست بخارجة عنه فيكون في كونها واسطة دون الاولين فهذا
يقتضي ان يكون الصوم افضل من الصلوة والزكوة الا ان الصوم شرع وسيلة الى الصلوة لما بينا فكان دونها
والزكوة اصل بنفسها وليست بتبع لغيرها فكان اقوى من الصوم ولما لم يصير قربة الا بواسطة النفس صار من

من جنس الجهاد قال عليه السلام الجهاد جهادات احدهما افضل من الاخر وهو ان تجاهد نفسك وهواك وهذا لان
حسن الجهاد باعتبار انه قهر اعداء الله تعالى والمومنين والنفس عدو الله تعالى لما ورد في الوحي عاد نفسك فانها
انتصبت لمعاداتي وعدو المومنين قال عليه السلام اعدا عدوك نفسك التي بين جنبيك ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم
وهو ان سادك الا بافعال تختص باوقات مخصوصة واماكن معلومة وهو عبادة هجرة وسفر فكان دون الصوم
لان فيه قهر عدوه تعالى فكانه وسيلة الى الصوم لانه به تبعد عن الاهل والوطن فتضعف نفسه وتنكسر شهوته فكان
اثر على الصوم بواسطة وهذا انما يعرفه اهل الرياضة والعمرة سنة قوية تابعة للحج كسنن الصلوة ولما كان
افعالها من جنس افعال الحج وكانت دون افعال الحج لم تكن اصلا بل تكون تبعا له ثم الجهاد الذي شرع لاعلاء الدين
وهو فرض عين في الاصل لان اعلاء الدين فرض على كل مسلم لكن المقصود لما كان كسر شوكة المشركين ودفع شرهم
عن المسلمين وهو يحصل بالبعض صار من فروض الكفاية فيسقط بقيام البعض به عن الباقين الا ترى كان الواسطة
كفر الكافر وذلك جناية مقصوده بالرد والمحو فاذا حصل هذا المقصود بالبعض سقط عن الباقين والاعتكاف
قربة زايدة لما في شرطها اي الصوم من منع النفس عن اقتضاء شهوة البطن والفرج وهو مشروع لتكثير
الصلوة حقيقة او حكما بانتظار الصلوة اذا المنتظر للصلوة كانه في الصلوة بالحديث ولذا اختص بالمساجد
لانها معد للصلوة فكان من التوابع وعقوبات كاملة كالحدود نحو حد الزنا والسرقة وشرب الخمر شرعت لصيانة
الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجناية كاملة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة
وعقوبة قاصرة كحرمان الميراث بالقتل وسميناها اجزية لتفرقة بين الكامل والقاصر من حيث العقوبة لا تثبت
في حق الصبي لان اهلية العقوبة لا تسبق الخطاب وتثبت في حق الخاطي لانه بالغ عاقل فيوصف بالتقصير
ولزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه الكامل والصبي لا يوصف بالتقصير اصلا فلا يثبت في حقه العقوبة القاصرة
والكاملة ولا يثبت الحرمان في حق القايد والسايق وحافر البئر وواضع الحجر في غير ملكه بان وضع حجرا على
الطريق فوقع مورثه فيه ومات والشاهد اذا رجع عن شهادته بان شهد عند القاضي ان اخي فلانا قتل ابن
فلان عمدا فقضى بالقصاص ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانه جزاء على مباشرة القتل المحظور قال عليه السلام لا ميراث
لقاتل فقد رتب الحكم على اسم مشتق من القتل فيكون القتل سببا والموجود من هولاء تسبيب لا مباشرة القتل
اذ المباشرة ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف كما لو جرحه فمات والتسبيب ان يتصل اثر فعله بغيره
لا حقيقة فعله والتلف يحصل باثر فعله كما في حفر البئر وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات ففيها
معنى العبادة في الاداء لانها تودى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير واطعام المساكين ويشترط فيها
النية ويجب بطريق الفتوى ويومر من عليه بالاداء بنفسه ولا يستوفى كرها وما فوض الشرع اقامته الى العفو بالت
على المرء الى نفسه وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل فاما العبادة
فتجب ابتداء وهي لم تجب ابتداء بل تجب بعد الفعل وسميت كفارة باعتبار انها ستارة للذنب فمن هذا الوجه
عقوبة ووجه العبادة فيها غالبة عندنا لان سببها لما كان دايرا بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على امر
في المستقبل والقتل خطاء دل على انها تجب عبادة وعقوبة اعتبارا للحظر والاباحة والاداء عبادة محضة

لما بينا من جهة العبادة ضرورة ولأن وجوبها على الخاطئ والناسي والمكره دليل على رجحان جهة
العبادة إذ لو لم يكن راجحة لما وجبت على هؤلاء لأنه حينئذ إما أن يكون وجه العقوبة راجحة على جهة العبادة
أو يستوي الجهتان وعلى التقديرين يمتنع الوجوب أما على الأول فظاهر لأن العقوبات لا تجب مع الشبهات
وكذا على الثاني لأنها بالنظر إلى جهة العبادة تجب وبالنظر إلى جهة العقوبة لا تجب فلا تجب بالشك وهي مع رجحان
جهة العبادة فيها جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل حتى إذا كان الفعل دائرا بين الحظر والإباحة تجب
الكفارة وإلا فلا ولهذا لم توجب بقتل العمد واليمين الغموس لأن السبب كبيرة محض غير موصوف بشيء من الإباحة
ولم توجب على المسبب كالحافر وواضع الحجر ونحوهما لأنها جزاء الفعل ولا فعل من هؤلاء لما مر وعلى الصبي لأنها زاجرة
فيستدعي سبق الجناية وهو ليس من أهلها لعدم الخطاب والشافعي رح جعل كفارة القتل ضمان المتلف وذا غير سديد
في حقوق الله تع لأن ضمان المتلف إنما شرع بطريق الجبران لما لحق المتلف عليه من الخسران والله تعالى متعال عن لحوق
خسران ليحتاج إلى الجبران بخلاف الدية فإنها ضمان المتلف إجماعا ولهذا تجب على المسبب وكذلك جهة العبادة راجحة في
الكفارات كلها لما قررنا في كفارة القتل واليمين ولهذا لم تجب على الكافر لأنه ليس من أهل العبادة ما خلا كفارة الفطر
فإن جهة العقوبة فيها غالبة على جهة العبادة وهي تجب عقوبة حتى أن وجوبها يستدعي جناية كاملة وإن كانت تؤدى عبادة
ولهذا تسقط بالشبهات كالحدود وتسقط باعتراض المرض والحيض إذا وجبت قبل ذلك لتمكن الشبهة ومن أصبح مقيما
في رمضان صائما ثم سافر في خلال النهار لا يباح له الفطر ولكنه إذا أفطر متعمدا لا تجب عليه الكفارة لوجود السفر المرخص
له في الجملة فيصير شبهة ولظاهر قوله عم ليس من البر الصيام في السفر ولم توجب على من أفطر متعمدا بعدما رأى هلال
رمضان وحده ورد القاضي شهادته للشبهة الناشئة من قضاء القاضي بكون أن هذا اليوم من شعبان وإن كان صوم
هذا اليوم واجبا عليه بالاتفاق ولظاهر قوله عم صومكم يوم يصومون لأن هذا اليوم ليس بيوم صومهم وللشبهة في
الرؤية لاحتمال أنه رأى خيالا وظنه هلالا والشافعي رح ألحق كفارة الإفطار بسائر الكفارات ونحن رجحنا جهة العقوبة
فيها بقوله عم من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالإجماع ولقول
الأعرابي حيث قال هلكت وأهلكت والهلاك الحقيقي غير مراد به إجماعا فيكون الحكمي مرادا وذا إنما يكون بارتكاب
سبب العقوبة ولعدم وجوبها على الخاطئ ولو كانت كسائر الكفارات لوجبت عليه ولأن الصوم حق الله تع خالصا والطباع
مائلة إلى الجناية عليه خصوصا في أيام الصيف باعتبار الجوع والعطش فاستدعى زاجرا فيكون ذلك حقا أيضا لكنه لما
لم يكن حقا مسلما له لأن تمام الصوم إنما يكون لغروب الشمس صار قاصرا فأوجبناه بالوصفين أي بوصف العبادة
والعقوبة ولجواز أن يكون الوجوب بطريق العقوبة والاستيفاء بطريق العبادة كالحدود فإن إقامة السلطان عبادة
لأنه مأمور به ويثاب على ذلك والثواب إنما يتعلق بالعبادة والعبد ولجواز أن يكون الوجوب بطريق العبادة والاستيفاء
بطريق العقوبة بحال فصار الأول أولى ولهذا قلنا بتداخل الكفارات في الفطر لتمكن الشبهة في الثانية لفوات المقصود
وهو الانزجار بخلاف كفارة اليمين وغيرها وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ولهذا لا تتأدى بلا نية العبادة
ولا تجب إلا على المالك ويشترط لها النصاب وتسمى صدقة كالزكوة ويقال زكاة الرأس وتجب على الغني بسبب الغير كالنفقة
ويدل عليه قوله عم أدوا عمن تمونون ولما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الأهلية من العقل والبلوغ وتجب على

على الصبي والمجنون في مالهما كالنفقة تجب عليهما لذي رحم محرم منهما بخلاف الزكوة ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر
لأنه مصروف إلى الفقراء كالزكوة ولهذا لا يبتدأ على الكافر لأنه ليس من أهل العبادة وأجاز محمد رح بقاءه على الكافر
لأنه لما تردد بين المؤنة والعبادة لم تجب عليه في الابتداء بالشك ولم يسقط بالشك ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج
لأن سببه الاشتغال بالزراعة مع الإعراض عن الإسلام بخلاف العشر والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والإعراض
عن الجهاد وهو سبب الذل في الشريعة لقوله عم حين رأى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم إلا ذلوا و
قوله عم إذا تبايعتم بالعينة واتبعتم أذناب البقر فقد ذللتم وظفر بكم عدوكم وكل واحد من العشر والخراج شرع
مؤنة لحفظ الأراضي وإنزالها لأن الغزاة إنما استحقوا الخراج لأنهم يدفعون عن دار الإسلام بيد كل جبار
عنيد وذا إنما يكون بدعاء الفقراء لقوله عم إنما تنصرون بضعفائكم وإنما صارت الأراضي محمية عن الأعادي
ببأس الغزاة المجاهدين ودعاء الفقراء المجتهدين وباعتبار أن في الخراج معنى العقوبة لا يبتدأ على المسلم
لأن الإسلام سبب العزة قال الله تع ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ويبقى عليه بعد إسلامه لأنه لما تردد بين المؤنة
والعقوبة لا يجب على المسلم ابتداء بالشك ولا يسقط بعد الوجوب إذا أسلم بالشك لأن المسلم من أهل المؤنة ابتداء
وبقاء والإسلام لا ينافي صفة العقوبة كما في الحدود وكذلك قال محمد رح في العشر في حق الكافر إذا اشترى أرضا
عشرية أنه يبقى كما كان بكونه مؤنة وإن كان لا يجب ابتداء لكونه عبادة وقال أبو حنيفة رح يقلب خراجا وقال
أبو يوسف رح يجب ضعفه لأن في العشر معنى العبادة والكفر ينافي صفة العبادة من كل وجه فلا يمكن إبقاؤه والتضعيف
أولى من التغيير إلى الخراج لأن فيه تغيير الوصف وفي إيجاب الخراج تغيير الأصل والوصف والشرع ورد بالتضعيف
في الجملة كما في حق بني تغلب أما الإسلام فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه فلهذا يبقى الخراج وعن محمد رح روايتان
في مصرف هذا العشر رواية يصرف إلى المقاتلة كالخراج لأنه مأخوذ من الكفار وفي رواية يصرف إلى الفقراء لأن
بقاءه باعتبار المؤنة فيصرف حيث كان مصروفا قبله والجواب عن كلام محمد رح أن العشر غير مشروع على الكافر إلا بشرط
التضعيف فكان القول بوجوب العشر عليه بدون التضعيف خرقا للإجماع وعن كلام أبي يوسف رح أن التضعيف
ضروري ثبت بخلاف القياس بإجماع الصحابة رض في قوم بأعيانهم لمصلحة رأوها وهو أنهم لا يلحقوا بالروم ولا
يصيروا أعوانا علينا وكانوا يستنكفون عن قبول الجزية ويقولون إنا نعطي ضعف ما يعطي المسلمون ولا نعطي الجزية
فقبل عمر رض منهم وقال هذه جزية فسموها ما شئتم وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يصار إلى التضعيف
مع إمكان الأصل وهو الخراج إذ المصير إلى الخلف عند العجز عن الأصل والعجز موجود في حق بني تغلب غير موجود في
حق غيرهم فصار الصحيح ما قاله أبو حنيفة رح وهو أن يقلب خراجا وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن فإن الخمس
حق ثبت لله تع بحكم أنه المالك للأشياء لا يتعلق بذمة المكلف ولا مدخل لفعل العبد فيه أصلا بخلاف الصلوة والزكوة
فإن لفعل العبد مدخلا فيهما إذ الصلاة عبارة عن الأفعال المعلومة والزكوة عبارة عن أداء جزء من المال النامي إلى الفقير
وهذا لأن الجهاد حقه فصار المصاب به له كله قال الله تع قل الأنفال لله والرسول لكنه أوجب أربعة أخماسه للغانمين
منة منه عليهم فلم يكن حقا لزمنا أداؤه طاعة له كالصلوة والزكوة بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان أخذه
وقسمته نيابة عن الله تع ولهذا جاز صرف الخمس إلى الغانمين الذين استحقوا أربعة الأخماس عند حاجتهم بخلاف الزكوات

والصدقات فانها لا ترد الى ملاكها بعد الاخذ منهم ولهذا حل الخمس لبني هاشم لانه لما لم يجب على العبد اداؤه
طاعة لم يصر من الاوساخ بخلاف الصدقات لانها صارت من الاوساخ باعتبار اداء العبد طاعة غير انا جعلنا
النصرة علة الاستحقاق الخمس لانها من الافعال والطاعات فكانت اولى بالكرامات اذ النصرة طاعة والمطيع
يستحق الكرامة والمراد بها النصرة المخصوصة وهو الانضمام الى رسول الله عليه السلام في حال ما هجره الناس ودخول
الشعب معه والقيام بنصرته واليه اشار عليه السلام بقوله انهم لن يزالوا معي في الجاهلية والاسلام هكذا وشبك بين اصابعه
حين قال عثمان وجبير بن مطعم انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم فاما نحن وبنو المطلب في
القرابة اليك على السواء فما بالك اعطيتهم وحرمتنا ولانا نعتبر الخمس باربعة الاخماس فانه يستحقها من نصر لا من له
القرابة بالاجماع وعند الشافعي رح العلة هي القرابة لانه رح قال ولذي القربى والحكم اذا ترتب على اسم مشتق كان ماخذ
الاشتقاق علة له كما عرف قلنا قرابة النبي عليه السلام خلقة فلا تصلح علة لاستحقاق شيء ولان المراد قرب النصرة لا قرب
القرابة فلا يكون لها فيها جهة ولان صيانة قرابة النبي عليه السلام عن اعراض الدنيا واجبة قال رح قل لا اسالكم عليه اجرا ان
اجري الا على رب العالمين ولا يجوز ان يكون النصرة وصفا للقرابة حتى يتم القرابة بها علة لما مر ان ما يصلح علة بنفسه
لا يصلح مرجحا ولانها تخالف جنس القرابة لانها فعل اختياري والقرابة جبري فلم يصلح وصفا مرجحا كالزوجية
فيما اذا ترك ابني عم احدهما زوج لانها تخالف قرابة العمومة فلا تصلح مرجحة ولما كانت الغنيمة كلها لله رح لان الجهاد
حق الله رح خالصا قلنا الغنيمة لا تملك عند تمام الجهاد حكما لان الاخذ مقصود والجهاد انما تم حكما بالاحراز بدار الاسلام
لانهم ما داموا في دار الحرب فهم قاهرون يدا مقهورون دارا فلو كانت الغنيمة لنا لتم الاخذ باكسار صفوفنا الوجود
الاستيلاء على مال مباح كالصيد وغيره ويبتني على هذا الاصل مسائل كثيرة منها انه لا يجوز القسمة في دار الحرب
ولا يورث نصيب من مات من الغانمين قبل الاحراز واذا لحقهم مدد قبل الاخراج صاروا شركاء في الغنيمة واما
الزوائد فالنوافل والسنن والاداب لكونها زائدة على الواجبات وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما
كالدية ونحوها وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف اي هذه الحقوق كلها سواء كانت حق الله رح او حق العباد تنقسم
الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن
التصديق في احكام الدنيا وذلك فيمن اكره على الاسلام فانه يحكم بايمانه وان عدم منه التصديق ثم صار اداء احد الابوين
في حق الصغير خلفا عن ادائه اي بسبب التصديق والاقرار من احد الابوين يثبت الايمان في حق الولد الصغير على انه
خلف عن التصديق والاقرار في حقه ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الذي سبي
صغيرا او اخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع بالقسمة في سهم رجل من الجند في حكمه
دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن الخلف بل كل ذلك خلف عن اداء
الصغير لكن البعض مرتب على البعض وذلك كالوارث فانه خلف عن المورث وان كان الاقرب مقدما فان الابن
مقدم على ابن الابن ولا يكون ابن الابن خلفا عن الابن بل هو خلف عن الميت فلا يعتبر اداء احد
الابوين مع اداء الصغير بنفسه اذ لا عبرة للخلف مع وجود الاصل وكذلك في حق المعتوه والمجنون وكذلك الطهارة
بالماء اصل والتيمم خلف عنه في حصول الطهارة التي هي شرط الصلوة وهذا الخلف عندنا مطلق وعند الشافعي رح

يعتبر
ضروري ولهذا لم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت حتى اداء الفرض ولم يجوز اداء الفرضين بتيمم واحد لانه خلف
ضروري فيشترط لتحقق الضرورة بالحاجة الى اسقاط الفرض عن ذمته ولا ضرورة قبل الوقت وباعتبار كل فريضة
تتجدد ضرورة اخرى ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لان الضرورة انما تتحقق اذا خاف الهلاك
على نفسه وجوز التحري في اناء بين طاهر ونجس لان الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر والوصول الى الماء
الطاهر ممكن بالتحري فلا يصار الى التيمم وشرط طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا تتحقق وعندنا هو خلف
مطلق عند العجز عن الاصل والخلف يؤدي حكم الاصل فيثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالاصل ما بقي العجز
ولهذا جوزنا جميع الصلوات به وقلنا في انائين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز وقد ثبت العجز بالتعارض
لانهما لما تعارضا تساقطا فصار كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد
الماء فتبين انه كالماء عند عدم الماء لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وعند محمد
وزفر رح بين الوضوء والتيمم ويبتني عليه مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فعند محمد وزفر لا يؤم المتيمم المتوضئين
لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المقتدي كصاحب الاصل والمتيمم صاحب الخلف وليس لصاحب الاصل القول
ان يبني صلوته على صاحب الخلف الضعيف لانه بناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز اقتداء الراكع والساجد
بالمومي وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول الطهارة موجودا
في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما بالاخر كالماسح مع الغاسل وقد يكون التيمم خلفا ضروريا
في حال وجود الماء وهو ان يخاف فوت صلوة الجنازة ان لو اشتغل بالوضوء فالخلافة هنا بطريق الضرورة عنده حتى
ان من تيمم للجنازة وصلى عليها ثم جيء بجنازة اخرى يلزمه تيمم اخر عنده وان لم يبق بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه ان
يتوضأ فيه وعند ابي حنيفة وابي يوسف رح يجوز له ان يصلي على الجنائز ما لم يدركه من الوقت مقدار ما يمكنه ان يتوضأ
فيه على وجه لا تفوته الصلاة على جنازة لانه تيمم فقد صح فلا يزول الا بالحدث او القدرة على استعمال الماء ولم يوجد
واحد منهما وله ان التيمم الذي صلى به على الجنازة الاولى يبطل بعد الفراغ من الاولى لفوات الضرورة ثم تجددت
ضرورة اخرى لكنها لم يعتبر في حق بقاء تلك الطهارة الا ترى ان صاحب العذر اذا خرج الوقت تنتقض طهارته
وان دخل وقت اخر كما خرج الوقت لما ان طهارته ضرورية فكذا هنا الخلافة ضرورية عنده فيبطل التيمم الواقع
لتلك الصلوة ويحتاج الى تيمم اخر وعندهما لما لم يكن الخلافة ضرورية بقي الطهارة لانه خلف مطلق عند
العجز عن استعمال الماء وقد وجد اذ الكلام فيه وقيل هذه المسئلة بناء على ما مر ان الخلفية بين التيمم والوضوء
عنده وحصول الطهارة به لضرورة خوف فوت الصلوة وقد انتهت باداء الصلوة فينتهي حكمه غاية ما في
الباب ان الجنازة الثانية اذا حضرت تجددت الضرورة ايضا الا ان الخلفية قد انتهت بالفراغ من الصلوة
الاولى لان التيمم من الافعال وهي اعراض لا بقاء لها فكما وجدت تلاشت واضمحلت فلا يمكن ابقاء الخلفية و
هو معدوم وانما ابقيناه ضرورة اداء الصلوة فلم يبق بعد الفراغ منها اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
وعندهما بين الماء والتراب وهما باقيان لانهما من الاعيان حال حضور الجنازة الثانية فيمكن ابقاء الخلفية
بينهما لتحقق الضرورة الحادثة واذا بقيت الطهارة اذ شرط بقاء الطهارة بالتيمم بقاء الخلفية للتراب

وقد وجد فلا يجب التيمم عليه ثانيا والصلوة والصوم خلفهما القضاء وعند العجز عنه الفدية وفي الحج احجاج
الغير وفي حقوق العباد قيمة المتلفات او مثلها والكلام في الخلف والاصل انما يستقصى في المبسوط وغرض صاحب
الكتاب ايراد هذا الكلام للاشارة الاسانة الى الاصل لما ان هذا الكتاب لبيان الاصول والخلف انه لا يثبت الا بالنص
او دلالته يعني ان الخلف انما يجب بما يجب به الاصل والاصل لا يثبت الا بالنص او دلالة النص لا بالراي فكذا الخلف
فهذا بيان الاصل وشرطه عدم الاصل على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح الخلف فاما اذا لم
يحتمل الاصل الوجود فلا ويظهر هذا في يمين الغموس والحلف على مس السماء اي شرط كونه خلفا عدم الاصل للحال
على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف واما اذا لم يحتمل الاصل الوجود
فلم ينعقد السبب موجبا للاصل فلم يكن موجبا للخلف فان اليمين الغموس لما لم ينعقد موجبة للاصل وهو البر لم ينعقد
موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة واليمين على مس السماء لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة لما هو خلف عن البر
وهو الكفارة وكذلك سائر الابدال لم يشرع الا عند احتمال وجود الاصل فالريح او البنات لما لم يكن موجبا للاصل وهو
الوضوء لم يكن موجبا للاصل وهو الوضوء لم يكن موجبا للخلف وهو التيمم والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل
وهو العدة بالاقراء لم يكن موجبا للخلف وهو الاشهر وقد مر بيانه فيمن اسلم في اخر وقت الصلوة بعد ما بقي منه مقدار
ما لا يمكنه ان يصلي فيه فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء لاحتمال القدرة على الاداء بامتداد الوقت بتوقف الشمس
كما كان لسليمان علم وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رح فيمن ادعى على اخر انه قتل اباه عمدا وشهد الشاهدان
على ذلك وقضى القاضي به وقتل المشهود عليه ثم جاء المشهود بقتله حيا فلولي المشهود عليه الخيار ان شاء ضمن الشهود
وان شاء ضمن ولي المشهود بقتله فان اختار تضمين الولي لا يرجع على الشهود بالاجماع وان اختار تضمين الشهود
يرجعون على الولي عندهما خلافا لابي حنيفة رح لهما ان سبب الملك للمضمون وهو الدم قد وجد وهو التعدي اي اداء
الشهادة زورا والضمان حيث ادى بدله دم المشهود عليه والتعدي والضمان سبب الملك كما في الغصب والمضمون وهو
الدم يحتمل ان يكون مملوكا في الجملة غير مستحيل كمس السماء وهذا لان كون الدم حراما لا ينافي كونه مملوكا لجواز ان يكون
المحترم مملوكا فان العصير اذا تخمر بقي مملوكا والرهن النجس مملوك لكن السبب لما لم يؤثر بالاجماع في الاصل عمل
في بدله وهو الدية فلهذا يرجعون بالدية وان كان الاصل ان يرجعوا بدم المقتول لتعذر العمل بالاصل كمن غصب مدبرا
فغصب منه اخر فمات عند الثاني او ابق منه فان المولى اذا ضمن الغاصب الاول يرجع بالضمان على الغاصب الثاني
وان لم يملك المدبر لان السبب انعقد موجبا للاصل لان ملك المدبر ممكن غير مستحيل ولهذا اذا قضى القاضي بجواز
بيعه ينفذ قضاؤه فثبت الخلف قائما مقامه وكذلك اذا شهد الشهود بان فلانا كاتب هذا العبد بكذا وقد ادى
بدل الكتابة وقضى القاضي بعتقه ثم رجعوا وضمنهم المولى قيمة المكاتب كان لهم ان يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة
لان السبب قد تقرر موجبا للاصل وهو الملك في المضمون لمصادفته محله لانه يستند الى وقت التعدي وهو في ذلك
الزمان مملوك فثبت به الخلف وهو الرجوع ببدل الكتابة لتحقق العجز عما هو الاصل وهو ملك الرقبة ولان الشهود
متلفون حكما بطريق التسبيب حيث اوجبوا القتل عليه بشهادتهم والولي متلف حقيقة بمباشرة القتل وهما سواء
في ضمان الدية اذ المسبب ضامن للدية عند الانفراد كالمباشر ثم اذا اختار تضمين المتلف حقيقة وهو الولي لا يرجع

على الشهود بشيء لانه ضمن بجنايته من حيث الاتلاف فكذا اذا اختار تضمين الشهود لا يرجعون على الولي
لانهم ضمنوا بجنايتهم بخلاف ما اذا شهدوا بالقتل خطأ واخذ الولي الدية فانهم يرجعون اذا جاء المشهود
بقتله حيا لانهم لا يضمنون بالاتلاف لان شهادتهم بناء على دعوى المدعي والمدعي لم يدع حق الاتلاف بل
ادعى تملك الدية وهم اوجبوا له ذلك فكان وجوب الضمان ثمة باعتبار تملك المال على من الزمه القاضي الدية
فاذا ضمن الولي كان هو المتملك والمملوك سالم له واذا ضمن الشهود كانوا هم الذين تملكوا والمملوك في يد الولي
وقد صرفه الى حاجته فيرجعون عليه بما ملكوه فالمضمون ثم المال وهو يحتمل للملك فيملكه الشهود لوجود التعدي
والضمان وقولهما ان السبب انعقد موجبا للاصل ممنوع لان الدم لا يملك بالضمان بحال ولا يحتمل ذلك فلا ينعقد
السبب له فيبطل الخلف ولان الخلف يحل محل الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص
والاصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكا اي لو ثبت ملك القصاص له يكون مضمونا بنفسه الا يرى ان من قتل من عليه
القصاص لا يضمن لمن له القصاص شيئا فكذلك خلفه وهو الدية فاذا لم يكن مضمونا لا يثبت حق الرجوع وفي المدبر
الاصل مضمون لو كان ملكا بان كان حيا فكذلك بدله فصل واما القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة
فاربعة الاول السبب اعلم ان السبب لغة الطريق الى الشيء قال تعالى واتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا اي طريقا ويذكر
بمعنى الباب قال الله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها وقد يذكر بمعنى الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى
السماء اي بحبل الى سقف البيت فالحاصل ان كل ما ادى الى الشيء فهو سبب اليه وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى
الشيء من سلكه وصل اليه فينال في طريقه ذلك له بالطريق كمن سلك طريقا الى مكة كان وصوله اليها بمشيه في ذلك الطريق
لا بالطريق وكذا الحبل الذي له يوصل الى الماء الذي في البئر بدونه لا يوصل به بل باستقاء النازح بالحبل وهو اقسام سبب
حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان تضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل ولكن يتخلل بينه وبين
الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالة انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله اعلم ان السبب الحقيقي ما يكون طريقا الى الوصول
الى الحكم ولكن لا يضاف اليه الحكم وجوبا به بخلاف العلة فان الحكم مضاف اليها وجوبا بها ووجودا عندها بخلاف الشرط
فان وجود الحكم يضاف اليه ولا يعقل فيه معاني العلل من التاثير وغير ذلك ولكن يتخلل بين السبب والحكم العلة التي لا تضاف
الحكم اليها وتلك العلة غير مضافة الى السبب كما لو دل انسانا حتى سرق او دل على قافلة حتى قطع
الطريق عليهم او على نفس رجل حتى قتله لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض من حيث انه طريق الوصول الى المقصود
وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة وهو غير مضاف الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول ومثله دلالة
الرجل في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه ولم يذهب معهم فاصابوا بدلالته لم يكن
الدال شريكا في المصاب لانه صاحب سبب محض وكذا لو قال رجل لرجل تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها
وولدت له ولدا ثم ظهر انها كانت امة لم يرجع على الدال بقيمة الولد لانه صاحب سبب محض لانه تخلل بين السبب
وبين الحكم علة لا يضاف الى السبب وهو تزوجه اياها ووطؤه بخلاف ما اذا زوجها منه على انها حرة لانه صار صاحب
علة لان ما لزمه عليه لزمه بالاستيلاد والاستيلاد ثابت بالتزويج لانه وضع له والمزوج صاحب العلة فيضاف الحكم
اليه وكذا الموهوب له اذا استولد الموهوبة ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان الهبة سبب محض له

لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد لان ملك الرقبة غير موضوع للاستيلاد بخلاف ملك النكاح فانه موضوع
له لما عرف وقد تخلل بينه وبين الولد ما هو علة وهو الاستيلاد وهو غير مضاف الى السبب لما بينا وكذا المستعير
اذا اتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير لان الاعارة سبب محض للضمان
وليس بعلة والعلة هلاك المستعارة بيده وقد تخللت العلة بين السبب وبين الحكم وهو الاستعمال المفضي الى التلف
بخلاف المشتري اذا استولدها ثم استحقها مستحق فانه يرجع بقيمة الولد على البائع وان كان البيع سببا محضا
كالهبة لان بمباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب لان عيب فوات الاستحقاق وبمباشرة عقد
التبرع لم يلتزم سلامة المعقود عليه عن العيب وقيل ان ولاية الرجوع على البائع باعتبار الكفالة كان البائع صار
كفيلا عنه بما شرط عليه من البدل كانه قال له ضمنت لك سلامة الولد وان الولد حر بحكم بيعي فان لم يسلم لك فانا
ضامن لك ما يلزمك بسببه وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع وانما ثبت في عقد الضمان باشتراط البدل
لان عقد المعاوضة يقتضي سلامة بازاء سلامة ولهذا لا يرجع بالعقر لانه ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن غرما
لان ما لزم بالعوض لا يسمى غرما فلم يصح تصحيح الكفالة به لانه انما صار كفيلا ضامنا للبيع فيما لحقه من الخسران
تحقيقا للمساواة ولم يلحقه لانه لزمه باستيفاء المنافع فكيف يكون غرما وهذا الخلاف دلالة المحرم على الصيد
فانه يوجب الضمان عليه وهي سبب محض حتى جناية الاخذ لان الدلالة في ازالة الامن عن الصيد مباشرة لا تسبيب
وقد التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل امنه فيكون الازالة جناية عليه وهذا لان الصيد لا يبقى آمنا من المدلول اذا
صحت الدلالة بان صدقه في الدلالة ولم يكذبه لان علم بمكان الصيد لان امانه بالبعد عن ايدي الناس واعينهم غير انها
بعرض الانتقاض قبل القتل فلذا لم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يتصل بها القتل فهو نظير الجراحات التي يتوهم
فيها الاندمال بالبرء على وجه لا يبقى لها اثر فانه يستانى فيها مع كون الجرح جناية ليتقرر حكمها في حق الضمان وكذا
اذا قلع سن انسان فانه يستانى سنة فان لم تثبت يجب الضمان وان نبت لم يجب كله فالدلالة على مال الغير فانه
ليس بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس واعينهم بل بايدي الملاك والنواب نظير المحرم المودع
اذا دل سارقا على سرقة الوديعة فانه يضمن لانه خان على ما التزم من الحفظ بالتضييع لانه بالدلالة يصير مضيعا
فصار ضامنا بالمباشرة لا بالدلالة لانه تسبب فكان حكم المحرم في الجناية على موجب العقد حكم المودع فكان صيد
الحرم مثل اموال الناس من قبل ان ضمان صيد الحرم انما وجب لصيانة الامن في الحرم والحرم من بقاع الدنيا كالمسجد
فانه وان كان لله تعالى لكنه لما كان من بقاع الدنيا وجب اتلافه ما يجب اتلاف الاموال فكذلك هذا واموال الناس
لا تضمن بالدلالة الا ان يعقد بعقده يلتزم به الحفظ فيصير بالدلالة تفويتا لما التزمه فيصير جانيا حينئذ ومن
دفع الى الصبي سكينا او سلاحا آخر ليمسكه للدافع فوجاء الصبي به نفسه لم يضمن الدافع لانه سبب محض اعترض
عليه علة لا تضاف اليه بوجه وهو قتل الصبي نفسه وهذا لان جراحة نفسه باختياره ودفع السلاح اليه غير
موضوع للتلف بل هو سبب له لانه لو ناولته اياه لما اتلف نفسه وان سقط من يد الصبي على رجله فجرحه
كان ذلك على الدافع لان السقوط من يده مضاف الى السبب وهو مناولته اياه ولم يوجد فعل اختياري يقطع النسبة
فكان هذا سببا في معنى العلة فيضمن وكذلك من حمل صبيا ليس فيه سبيل اي لا ولاية له عليه بان غصب صبيا

الى بعض المهالك كالحر او البرد او نهشته الحية فعطب بذلك الوجه اي بواسطة الحر او البرد او افتراس
السبع كان عاقلة الغاصب ضامنا فان التسبيب مضاف في معنى العلة باعتبار الاضافة اليه فانه لو لا تقريبه
اياه الى ذلك الموضع لما مات من ذلك الوجه ولم يعترض عليه علة تضاف الحكم اليها اذ تضمين الحر او البرد او الاسد
غير ممكن ولو قتل الصبي في يد الغاصب رجلا وضمن عاقلة الصبي الدية لم يرجعوا بما ضمنوا على عاقلة الغاصب لانه
تخلل بين التسبيب ووجوب الضمان عليهم ما هو علة وهو مباشرة الصبي القتل وذلك غير مضاف الى التسبيب وكذلك
اذا مات بمرض لم يضمن عاقلة غاصبه شيئا لان التسبيب ليس في معنى العلة لانه لو تعالى لو اخذه اياه زيد ولديه
لم يمت من مرضه ومن حمل صبيا ليس منه بسبيل على دابة كان هذا سببا للتلف لان حمله على الدابة سبب للسقوط فيضاف
اليه ما لزمه بسبب السقوط اذا لم يكن يعترض عليه علة يقطع النسبة فان سقط عنها وهي واقفة او سائرة بنفسها
ضمنه عاقلة الحامل سواء كان صبيا يستمسك اي يقدر على الجلوس على الدابة من غير ان يمسكه احد او لا لما ذكرنا
وان ساقها الصبي وهو بحيث يصرفها اي يقدر على منع الدابة من السير انقطع التسبيب بمعنى المباشرة
الحادثة وكذلك رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرها لتأكل انت او لنأكل نحن ففعل فسقط
فعطب لم يضمن لان كلامه تسبيب وقد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صعود الصبي الشجرة بمنفعة
نفسه حتى لو قال له كل انا اضمن عاقلته دية لانه صار سببا في معنى العلة لما وقعت المباشرة له فيلزمه ما يجب
بسبب المباشرة لان الغرم بالغنم وفي قوله لنأكل نحن وقعت المباشرة له من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك
فان اضيفت العلة اليه صار للسبب حكم العلل كسوق الدابة وقودها اعلم ان قود الدابة او سوقها سبب في معنى
العلة لانه طريق الوصول الى الاتلاف وليس بموضوع له ليكون علة فعلة التلف وطء الدابة لكنه بمعنى العلة من حيث
ان الاتلاف مضاف اليه يقال اتلفه بقود الدابة وسوقها وهذا لان سير الدابة مضاف الى سائقها وقائدها
ولهذا المشي على طبع السائق والقائد فاضيف التلف الحاصل بوطء الدابة اليهما وكذلك شهادة الشهود بالقصاص
سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان الشهادة غير موضوعة للقتل في الاصل لكنه طريق اليه وقضاء القاضي
بعد الشهادة عن اختيار منه وكذلك استيفاء الولي ولهذا لا يوجب الكفارة وحرمان الارث وكذا لا يوجب عليهم
القصاص لانها جزاء المباشرة ولم توجد وقد سلم الشافعي رح هذا الذي ذكرنا الا انه يقول هو تسبيب قوي من حيث
انه يصير به شخصا بعينه فيصلح ان يكون موجبا للقود عليه لان فيه معنى العلة من حيث ان قضاء القاضي من
موجبات الشهادة والقتل مضاف اليه بخلاف ما اذا وضع حجرا في الطريق فانه لا يوجب القصاص هناك بالاجماع
والفرق لنا ان الشهود عينوا المشهود عليه فجعل السبب المؤكد بالقتل الكامل بمنزلة المباشر ثم لم يعين احدا للقتل
ليكون قاصدا قتله تسبيبا والجواب ان شهادتهم ليست بمباشرة قتل بلا شك والقاضي انما يقضي عن اختيار منه
وكذا الولي انما باشر قتل المشهود عليه باختيار منه فكان شهادة الشهود تسبيبا في الحقيقة لكن القاضي لما قضى
بشهادتهم والولي لما باشر القتل بقضاء القاضي بشهادتهم اضيف القتل الى شهادتهم فصارت سببا له حكم العلل
فيصلح لضمان المال ولا يصلح لان يجازى بما هو جزاء المباشرة كالقود والحرمان والكفارة واليمين يسمى سببا مجازا
لكن له شبهة الحقيقة حتى يبطل التنجيز التعليق لان فيه قدرها وجه الشبهة لانه يبقى ان في محله كالحقيقة لانه يستغني عن المحل

فاذا فات المحل بطل بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان ذلك الشرط في حكم العلل فصار معارضا
لهذه الشبهة السابقة عليه اعلم ان قولك انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار يسمى سببا للطلاق
والعتاق مجازا لان هذا في الحال عقد اليمين وهو مانع عن شرط الحنث لانه بالتعليق يمنع نفسه عما يوقع الطلاق
والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا لوجوب المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما
يجب المنذور عند وجوده وهو تحقيق الشرط وكذا اليمين بالله تعالى يسمى سببا للكفارة مجازا لان ادنى درجات
السبب ان يكون طريقا للوصول الى المقصود واليمين مشروعة للبر وذلك ليس بطريق للجزاء ولا للكفارة اذ الكفارة
انما تجب بعد الحنث واليمين مانعة من الحنث لانها موجبة لضده وهو البر ولكنه لما كان يحتمل ان يزول المانع ويصير
طريقا للوصول الى وجوب الكفارة بعد الحنث سمي سببا مجازا تسمية لما يؤول اليه كما في قوله تعالى انك ميت وانهم
ميتون وقوله ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم قيل ما يناوله الايدي كالبيض وقوله اني اراني اعصر خمرا
اي عنبا وهذا عندنا وعند الشافعي هو سبب بمعنى العلة حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه لا بد للعلة
من المحل ولا محل قبل الملك وعندنا يجوز هذا التعليق لانه ليس بطلاق ولا سبب للطلاق فلا يشترط لصحة
انعقاده شرط الطلاق وهو ملك النكاح وانما هذا تصرف يمين فيعتبر للحال كون المتصرف من اهل اليمين وقد
وجد ولهذا المجاز عندنا شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر رح ونظير هذا ان تنجيز الثلاث بعد صحة التعليق فانه
مبطل للتعليق عندنا لان التعليق يمين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى
انه لو فات البر يلزمه الجزاء ليكون وجوب الجزاء مانعا من تفويت البر فيكون واجب الرعاية واذا صار مضمونا بالجزاء
صار المضمون به البر للحال شبهة الوجوب فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل والبر مضمون بالطلاق كالمغصوب
مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة وجوب القيمة ولهذا لو كفل به انسان صح ولو ابرأ الغاصب
صح قبل هلاك المغصوب ولولا ذلك لما صح لانه ابراء عن العين او ابراء قبل الوجوب فكذلك هنا ثبتت شبهة وجوب
الطلاق فاذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا في محله كالحقيقة لا يستغني عن المحل وبتنجيز الثلث قد فات المحل
فبطلت وزفر رح يقول ليس في التعليق شبهة السببية للحكم وانما هو تصرف اخر وهو اليمين ومحله الذمة وانما
شرط الملك في الحال اي في حال التعليق وان لم يكن تطليقا لا حقيقة ولا شبهة ليترجح جانب الوجود على جانب
العدم اذ الجزاء لا بد من ان يكون مخيفا وذلك بان يكون غالب الوجود عند وجود الشرط او متيقن الوجود عند
الشرط وذلك بان يكون في الملك او مضافا الى الملك لان الظاهر في كل ثابت بقاؤه فاذا وجد الملك عند التعليق وصح
التعليق صار زوال الحل المستقبل من حيث انه لا ينافي وجود الحل عند وجود الشرط وزوال الملك سواء ثم زوال
الملك لا يبطل التعليق فكذا زوال الحل ولهذا لو علق الطلاق بالنكاح بعد التطليق الثلث صح مع ان صفة الحل
معدومة والجواب عن هذا ان النكاح علة لملك الطلاق فان الطلاق انما يستفاد بالنكاح فصار ذلك معارضا لهذه
الشبهة السابقة عليه اي صار كونه معلقا بما هو علة فيه معارضا لشبهة كونه تطليقا في الحال وهذا لان تعليق الحكم
بما هو علة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر فلم يصح هذا التعليق من حيث انه تطليق لكونه تعليق الحكم
بما هو علة فلم يشترط قيام المحل لانه انما يشترط لشبهة التطليق وهذه الشبهة قد بطلت فبقي يمينا مطلقة

ومحله ذمة الحالف فاذا وجد الشرط انحل الجزاء وبيان المعارضة ان شبهة التطليق في الحال تقتضي
المحلية في الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك الطلاق يمنع من اقتضائه ذلك لانه يقتضي بطلانه فصارا
متعارضين وقوله ولهذه الشبهة السابقة عليه اي لشبهة التطليق السابقة على وجود الشرط وقول فخر الاسلام
رح احد تقريره نصيبي قد رما ادعينا ان الشبهة مستحقة به اي مع نوع ابه يقال هذا الماء مستحق للشرب
والايجاب المضاف سبب للحال ومن اقسام العلل ما يشبه في تقسيم العلل ان كل ايجاب مضاف الى وقت فهو علة
اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب ولهذا قلنا اذا صام ممتنع الايام السبعة قبل الرجوع من منى لم يجز لان
الله تعالى قال وسبعة اذا رجعتم علق بشرط الرجوع فلم يجز التعجيل قبله لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط
ولو عجل الصائم الصوم قبل الاضحية يجوز لان الله تعالى قال فعدة من ايام اخر اضافه الى وقت ولم يعلقه بالشرط
فلا تعلم السببية معنى قبل وجود الوقت كما عرفت السببية معنى ثم بالتعليق بالشرط فلم يخرج الشهر من ان
يعتبر سبب الوجوب كنصاب الزكوة قبل الحول وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق وقد
مر ان لهذا المجاز شبهة العلل ومسئلة رجل له امرأتان صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة وحرمتا على الزوج
فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ويرجع به على الكبيرة ان تعمدت الفساد بان علمت بالنكاح وقصدت
بالارضاع الفساد وان لم تتعمد فلا يرجع عليها لان ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك وجد من الصغيرة الا ان القام
الثدي اياها سبب من الكبيرة وله شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده وقد كانت متعدية في ذلك
حين تعمدت الفساد فيلزمها ضمان العدوان والثاني العلة وهي في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض
عليلا لانه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة الى العجز وكل وصف حل بمحل وتغير به حاله معا فهو علة وصار
المحل معلولا كالجرح مع المجروح وغير ذلك وهو في الشرع ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء وفيه احتراز عن علة
العلة وعن الشرط وعن السبب والعلامة يعرف بالتأمل ان شاء الله تعالى وهو كالنكاح فهو علة للحل شرعا والقتل
العمد فهو علة لوجوب القصاص شرعا والبيع فهو علة للملك شرعا لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها بل
الشرع جعلها موجبة لهذه الاحكام فذواتها كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم تكن موجبة للاحكام بخلاف
العلل العقلية فانها لا تنفك عن احكامها وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا نسب
الوجوب الى العلل فصارت موجبة في حقنا تيسيرا علينا بجعل الشرع اياها كذلك وهذا كاجزية الاعمال فالمعطي
للجزاء هو الله تعالى بفضله ثم جعل ذلك مضافا الى عمل العامل بقوله جزاء بما كانوا يعملون فهذا هو المرضي من
المذهب لا كما ذهبت اليه الجبرية من الغاء العمل اصلا ولا كما ذهب اليه القدرية من الاضافة الى العمل حقيقة وجعل
العمل موجبا بنفسه والدليل على المذهب المرضي ما روي عن النبي عم انه قال لن يدخل احدكم الجنة الا بفضله
قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته وقول فخر الاسلام وكذلك العقاب يضاف الى
الكفر من هذا الوجه مشكل لان الحكمة تقتضي تعذيب الكافر على كفره وترك التعذيب ليس بحكمة كذا ذكره
الشيخ ابو منصور رح في التأويلات والحاصل ان الجبرية يقولون لا فعل للعبد اصلا والكل من الله تعالى والقدرية
يقولون العبد خالق افعاله خيرها وشرها فيكون فعله موجبا بنفسه كما كان موجدا بنفسه فيضيفون الثواب

والعقاب الى فعله وعندنا فعله ليس بموجب بنفسه كما لم يكن هو موجدا فكذا العلل لا يكون موجبة بنفسها
بل بجعل الله اياها كذلك واجمع الفقهاء على ان الشاهد يضاف الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا
كما لو شهدوا انه قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر وتحقق الشرط وقضى بعتقه ثم رجعوا ضمنوا قيمة العبد
لمولاه وهي سبعة اقسام علة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقة في الباب كالبيع المطلق للملك فهو علة اسما لانه
موضوع لهذا الموجب وهذا الموجب مضاف اليه لا بواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه وهو مشروع لاجل هذا الموجب
وحكما لانه يثبت به الحكم عند وجوده ولا يتراخى عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق لزوال
الرق وثبوت الحرية وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كما مر من تعليق الطلاق والعتاق
بالشرط واليمين قبل الحنث فانها علة اسما لان الحكم يضاف اليها بالانتقال ككفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت به في
الحال فلم يكن علة حكما وهو غير مؤثر في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى وعلة
اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار لان الشرط دخل على الحكم دون السبب وهو اصل البيع اذ القياس ان
لا يجوز اشتراط الخيار في البيع للغرر والخطر وانما جوزناه بالحديث مخالفا للقياس ولو ادخلنا الشرط
على اصل السبب لدخل على الحكم ضرورة ولو ادخلناه على الحكم لم يكن داخلا على اصل السبب فكان معنى الخطر والغرر
في هذا اقل فكان اولى فبقي السبب مطلقا فكان علة اسما ومعنى لا حكما ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال
وجب الحكم به من حين الايجاب حتى اذا سقط الخيار يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك المبيع بزوايده
المتصلة والمنفصلة ولو كان سببا لم يكن كذلك فان المسبب يثبت مقصورا لا مستندا الى وقت وجود السبب والبيع
الموقوف فهو علة للملك اسما لوجود الايجاب والقبول الموضوعين لهذا الموجب ومعنى لانه مؤثر في حق ايجاب الحكم
في الجملة وهذا لانه منعقد شرعا بين المتعاقدين لافادة حكمه ولا ضرر فيه على الغير لما عرف في موضعه لا حكما لان
حكمه وهو الملك البات يتراخى لمانع وهو عدم رضا المالك وفي ثبوت الملك في الحال اضرار بالمالك من حيث خروج المبيع
عن ملكه بدون رضاه فاذا زال المانع ووجدت الاجازة فيه استند الحكم الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوايده
فيظهر انه كان علة لا سببا لما مر والايجاب المضاف الى وقت بان يقول لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فانه علة
اسما ومعنى حتى لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور ولا حكما لانه لم يلزمه الحكم في الحال لكنه يشبه الاسباب من حيث
انه لا يستند الحكم لحين الاضافة بل يكون مقتصرا ولهذا قال ابو يوسف رح في المعلق بالصلوة والصوم اذا اضافه
الى وقت في المستقبل يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت لوجود العلة اسما ومعنى وان تاخر حكم وجوب الاداء الى مجيء ذلك
الوقت بمنزلة الصوم في حق المسافر وقال محمد رح لا يجوز اعتبارا لما يوجب العبد على نفسه في وقت بعينه بما اوجب الله تعالى
عليه في وقت بعينه ونصاب الزكوة في اول الحول فانه علة للوجوب اسما لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه اذ الغنا
يوجب المواساة لا حكما لان الزكوة لا تجب الا بعد الحول فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب وهذا لان ركن العلة قد وجد
اسما ومعنى وتراخى عنه وصفه وهو النماء لانه انما جعل علة بصفة النماء فيتراخى الحكم الى وجوده واقيم الحول مقامه
لكونه ممكنا من الاستنماء فشرط صفة النماء حولا لتحقيق النمو وصار المال المعد للنماء اصل العلة والحول وصفا
لها وحين تم الحول صار ذلك النصاب من اول الحول متصفا بانه حولي فاذا استند الوصف الى اول النصاب استند

الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فلهذا صح اداء الحكم قبل الوصف ولكن لا يكون المؤدى زكوة للحال
لعدم وصف العلة فاذا تم الحول جاز المؤدى عن الزكوة باعتبار ان الاداء وجد بعد وجود العلة ولو كان
المؤدى سببا محضا لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوبا من الزكوة كالمؤدى قبل كمال النصاب ولما كان
متراخيا الى ما ليس بحادث به وهو الحول لانه لا تحدث بالمال وكذا النماء الذي اقيم الحول مقامه لا يحدث
بالنصاب بل بالتجارة لم يكن علة العلة ولما كان متراخيا الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء لانه امر معنوي كالعلل
كان للنصاب شبه بالاسباب لانه لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة كان الاول سببا حقيقة فلما تراخى الى ما هو
شبيه بالعلل كان الاول شبيها بالاسباب لما كان متراخيا الى وصفه يستقل بنفسه وهو النماء اذ النماء وصف
المال يقال مال نام اشبه العلل لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل بنفسه وشبه كون النصاب
علة غالب على شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء وصف والاصل راجح على الوصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب
الزكوة في اول الحول قطعا لفوات وصف العلة بخلاف البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف لان العلة موجودة ثمة ولم
تفت وصفها فيثبت الحكم من زمان العلة عند زوال المانع ولما اشبه النصاب العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب
ثابتا من الاصل في التقدير لما مر ان الاصل صار موصوفا في الابتداء حتى صح التعجيل لكن ليصير زكوة بعد الحول
حتى اذا لم يكن النصاب تاما عند الحول يكون المؤدى تطوعا وعقد الاجارة فهو علة بملك المنفعة اسما لانه يضاف اليه
ومعنى لما ذكرنا ولهذا صح تعجيل الاجرة لوجود العلة اسما ومعنى فلم يكن متبرعا لا حكما لان المنفعة معدومة ولهذا
لم يثبت الملك في الاجرة لعدم العلة حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه لما عرف ان الاجارة ن خ
عقد مضاف الى وقت وجود المنفعة وانما اقيمت العين مقام المنفعة لئن يتصل الايجاب بالقبول فيما وراء ذلك بقي على
الاصل وهو ان ينعقد العقد عند حدوث المنفعة شيئا فشيئا وعلة في حيز الاسباب لما شبه بالاسباب كشراء
القريب فانه لما كان علة للملك والملك في القريب علة العتق فيكون الحكم مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم
يوجب الا بواسطة العلة كان سببا وكذا الرمي يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء وذا علة الوصول الى المحل وذا علة
نفوذه فيه وذا علة موته فكانت هذه الواسطات من موجبات الرمي فكان الرمي علة القتل بهذه الواسطات
حتى يجب القصاص على الرامي ولما تراخى الحكم عنه اشبه الاسباب ومرض الموت فانه علة للحجر عن التبرعات فيما
هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات اسما ومعنى لا حكما لان حكمه يثبت به بوصف الاتصال
بالموت لان العلة الحاجرة عن التبرع بما زاد على الثلث مرض مميت لا نفس المرض فاشبه الاسباب من هذا الوجه
وهذا اشبه بالعلل من النصاب لان الموت يحدث من المرض بترادف الالام وتوالي الضعف اما الوصف في باب
الزكوة فلا يحدث من النصاب لانه معنوي بخلاف النصاب وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة اسما ومعنى لا حكما
لان حكمه تراخى الى وصف السراية فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز اداء الكفارة بالمال و
الصوم قبل الموت ولما كانت السراية صفة للجرح لانه عند السراية يقال جرح سار كان عدم الوصف مانعا للوجوب
ولكن لا يمنع التعجيل موقوفا على تمام العلة بوصفها والتزكية عند ابي حنيفة رح فان التزكية عنده في معنى علة العلة اذ
علة ظهور الرجم شهادة الشهود وعلة صيرورة الشهادة موجبة التزكية فكان الحكم مضافا الى التزكية من هذا الوجه

فلهذا ضمن المزكون اذا رجعوا عن التزكية وكذا كل ما هو علة العلة فانه علة تشبه الاسباب وذلك ان يكون العلة موجبة
للحكم بواسطة هي من موجبات العلة الاولى فيكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف ذلك الوصف قائم بالعلة فكما ان
الحكم ثمه يكون مضافا الى العلة دون الصفة فهنا ايضا يكون مضافا الى العلة دون الواسطة ونظيره مر في النظائر
ووصف له شبه العلل كاحد وصفي العلة اعلم ان الحكم اذا تعلق بوصفين موثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فلكل
كل واحد منهما شبه العلل حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف
اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب ولم يوجد هذا المعنى
هنا لان الوجوب مضاف اليه ويعقل فيه معاني العلل ولم يتخلل بينه وبين الحكم علة لان العلة المجموع لا الوصف الاخير
ولا علة لان المجموع لما كان علة لم يكن احدهما علة ولكنه شبهة العلل لوجود ركن العلة ولهذا جعلنا الجنس او القدر
محرما للنسيئة لوجود شبهة الفضل بواسطة النقدية من حيث العرف فثبت بشبهة العلة وهو احد الوصفين
الموثرين لان الشبهة في باب الحرمات ملحقة بالحقيقة وانما لا يحرم حقيقة الفضل به لان حرمة النساء اسرع ثبوتا
من حرمة الفضل ولان ذا ثبت بحقيقة العلة لا بشبهة العلة اذ الحكم يثبت بقدر علته والاصل فيه نهي النبي عليه
عن الربوا والريبة وعلة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة اعلم ان كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين موثرين فان
آخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يثبت عنده فترجح الاخير على الاول بوجود الحكم عنده وشاركه في الوجوب ومعنى
لانه موثر فيه لا اسما لان الحكم يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما وذلك مثل القرابة المحرمية للنكاح مع الملك
فهما وصفان موثران في العتق اما الملك فلانه موثر في وجوب الصلة اذ المكنة من الصلة به ولان العتق لا يكون بدونه
بالحديث واما القرابة فظاهر لان في ابقائه رقيقا قطع الصلة ثم الملك اذا تاخر اضيف العتق اليه حتى يصير
المشتري معتقا ويصح فيه التكفير عند الشراء واذا تاخر القرابة اضيف العتق اليه حتى لو ورث اثنان عبدا ثم ادعى
احدهما انه ابنه غرم لشريكه واضيف العتق الى القرابة لانه لو لم يضف اليها لما غرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا
قريب احدهما بخلاف شهادة الشاهدين فان آخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه وان كان استحقاق الحكم
عنده لان الاستحقاق لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي والقضاء يقع بالجملة وعند ذلك لا ترجيح
للبعض على البعض وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخص والحدث اعلم ان السفر تعلق الرخص به في الشرع
وثبت الترخص بالفطر والقصر عند وجوده فكان علة حكما واضيفت الرخص اليه فكان علة اسما ولهذا لو
اصبح مقيما صائما ثم سافر لم يحل له الفطر ومع هذا اذا افطر لم يلزمه الكفارة لوجود العلة اسما وان لم يوجد
معنى لان المعنى الموثر في هذه الرخصة المشقة التي تلحقه بالصوم وحكما حتى لم يحل له افطاره في هذا اليوم
فلو لم يكن علة اسما لوجبت الكفارة لوجود الافطار بدون المرخص وكذلك المرض علة لثبوت الرخصة اسما وحكما
لا معنى في كونه لان الموثر هي المشقة واقيم المرض بوصف المخصوص مقام المشقة كما اقيم السفر مقام المشقة وكذا
النوم في كونه حدثا علة اسما وحكما لا معنى اذ المعنى الموثر في الحدث خروج النجس من البدن عندنا او زوال السبيل
عند غيرنا وذا غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة مخصوصة وهو ان يكون مضطجعا او متكئا لانه سببا
لاسترخاء المفاصل اقيم مقام خروج شيء من البدن تيسيرا وكذا الاستبراء متعلق بشغل الرحم بماء الغير والمقصود

صيانة مائه عن الخلط بماء الغير بالحدث لكنه لما كان باطنا اقيم السبب الدال عليه وهو استحداث ملك
الوطي بملك اليمين مقامه تيسيرا بخلاف ملك النكاح لان زوال ملك النكاح لا يكون الا عن تربص موجب للبراءة
فان الطلاق للثاني بنفس الملك لا يودي الى الخلط وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم اي زمانا بل
الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل اذا تقدمت لم تسم علة مطلقة ومن مشايخنا من فرق بين العلة
العقلية والشرعية وقال من صفة العلة الشرعية تقدمها على الحكم زمانا والحكم يعقبها ولا تقارنها لان الحكم يثبت
بها فلا بد من ان يكون موجودة قبله ليمكن اثبات الحكم بها بخلاف الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة عرض
لا بقاء لها فلا يتصور ان يكون الفعل عقيبها فلضرورة عدم البقاء قلنا بانهما متقارنان زمانا وان تقدمت
رتبة فاما العلل الشرعية فلها بقاء وهي في حكم الاعيان فيتصور ان يكون الحكم عقيبها بلا فصل ولهذا لو قال البيع
بعد ايام يصح ولو لم يكن البيع قائما حكما لما صح لانا نقول ان علل الشرع امارات لا موجبات في الحقيقة فجاز
ان يكون مقترنة للاحكام وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول اما الاول فمثل السفر والمرض اقيما
مقام المشقة وكذا اقيم النوم مقام الحدث والمس عن شهوة والنكاح مقام الوطي في حق حرمة المصاهرة واما الثاني
فمثل الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لامراته ان كنت تحبيني فانت طالق ومثل الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام
الحاجة في اباحة الطلاق ومثل حدوث الملك اقيم مقام الشغل في وجوب الاستبراء وذلك اما لدفع الضرورة والعجز
كما في الاستبراء لان الوقوف على الشغل متعذر لكونه باطنا فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا وغيره كما في اقامة
النكاح مقام الماء في اثبات النسب فالمعنى الموثر في ثبوت النسب كون الولد مخلوقا من مائه ولكنه لما كان باطنا
اقيم النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيرا كما في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق لقيام العجز عن الوقوف
على حقيقة المحبة والبغض فاقيم الخبر عنهما مقامهما تيسيرا او للاحتياط كما في تحريم الدواعي كما في الحرمات فالظهار
حرم موجب الوطي وحرم دواعيه كالقبلة والمعانقة ايضا لكيلا يقع فيه وكذا في الاحرام والاعتكاف تحرم الدواعي
للاحتياط والعبادات كالسعي الى الجمعة الحق بها في حق نقض الطهر للاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر
والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال والمباشرة الفاحشة في كونها حدثا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح
وهذا اذا انتشرت آلته وليس بينهما ثوب لانه اذا كانت بهذه الصفة تخرج منه شيء ظاهرا فاعتبر حادثا وهذه
وجوه متقاربة اي اقامة الشيء مقام شيء اخر لدفع الضرورة او للاحتياط او لدفع الحرج متقاربة في ضبطها يتم فقه
الرجل ولا يسلكها احد بكسل ولا يقضي عن طلبها بفشل والثالث الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط
الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة فان قلت اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة
كذا ذكر الجوهري واما جمع الشرط فشروط قلنا الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك في المعنى ومنه الشروط
للصكوك لانها يكون علامة لازمة للحقوق ومنه الشرطي لانه خص نفسه بضرب لبسة فعلها علما على نفسه لا تفارقه
عنه في اغلب احواله كانه لازم له ومنه شرط الحجام لانه لما بزغ يحصل علامة لازمة في موضع الحجامة وهو في الشرع
ما تعلق به الوجود دون الوجوب فمن حيث انه لا يتعلق به الوجوب علة ومن حيث ان الوجود يتعلق به يشبه العلل ويسمى
شرطا وقد يقام مقام العلة في حكم الضمان كما في الحافر وهو خمسة اقسام شرط محض كدخول الدار للطلاق المعلق به اعلم

ان الشرط المحض ما يتوقف وجود العلة على وجوده ففي قوله انت طالق ان دخلت الدار امتنع التطليق
حكما بالتعليق حتى يوجد الشرط وهو الدخول وعند وجود الشرط يوجد التطليق ويثبت به حكمه وهو
الطلاق وعلى هذا حكم العبادات في المعاملات فان العبادات تعلقت باسباب جعلها الشرع اسبابا للوجوب
لم يتوقف ذلك على شرط العلم او ما يقوم مقام العلم حتى ان النص النازل قبل علم المخاطب به جعل في حقه كانه غير
نازل فان من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان ثم علم بذلك فانه لا يلزمه قضاء
شيء منها وان وجد علة الوجوب وهو الوقت لفقد شرط وهو علم العبد بالخطاب اما اذا اسلم في دار الاسلام
فانه يلزمه القضاء لا لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام اقيم مقام العلم به وكذلك
اركان الصلوة كالقيام والقراءة والركوع والسجود لا تعتبر الا بعد وجود الشرط وهو النية والطهارة و
كذا ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا تعتبر الا عند وجود الشرط وهو الاشهاد عليه وقد مر قبل هذا
ان اثر الشرط في اعلام العلة عندنا وعند الشافعي في تاخر الحكم وشرط هو في حكم العلل كشق الزق وحفر البير
اعلم ان كل شرط لا يعارضه علة صلح ان يكون علة تضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح ان يكون علة و
هذا لان الشرط لما تعلق به الوجود دون الوجوب فارق العلل والعلل وان كانت اصولا لكنها لم تكن عللا بذواتها
بل هي امارات في الحقيقة صح ان تخلفها الشروط لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها
فلم يصح ان تخلفها شروط وهذا اصل كبير لاصحابنا فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا جميعا بعد
الحكم ان الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة لانهم نقلوا قول المولى انت حر وهو علة تامة صالحة لاضافة
الحكم وهو العتق اليه فلم تخلفها شرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا وكذا العلة والسبب اذا اجتمعا سقط
حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعا في الطلاق والعتاق فان شهد اثنان انه قال لامراته انت طالق
ان شئت وقال لامته انت حرة ان شئت وشهد آخران انها قالت شئت ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود
الاختيار لانه هو العلة اذ العتق او الطلاق انما حصل بالاختيار لا بالتخيير فانه سبب لانه طريق اليه فشهود
الاختيار اثبتوا العلة زورا فاضيف الحكم اليهم فيضمنون ولم يضمن شهود السبب شيئا فاما اذا سلم الشرط عن
معارضة العلة صلح ان يكون علة لما بينا وذلك فيمن قيد عبده وقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال
وان حله احد من الناس فهو حر فشهد اثنان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حل القيد فوزن فاذا
هو ثمانية ارطال ضمن الشاهدان قيمة العبد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا
عنده فكان العتق ثابتا بالقضاء بشهادتهما قبل ان يحل القيد وهذان شاهدان اثبتا شرط العتق بعد او هو
ان القيد عشرة ارطال لا علة العتق ومع ذلك ضمنا لان علة العتق لا تصلح لضمان العتق وهو يمين المولى لانه يمينه
تصرف في ملكه فكان تصرفه مباحا فلا يصلح سببا لضمان العدوان فجعل الشرط بمنزلة العلة بخلاف ما اذا رجع
شهود زور الشرط واليمين فان ايجاب كلمة العتق وهو قول المولى هو حر ان كان كذا يصلح لضمان العدوان لانها
تثبت بطريق التعدي لانهما اثبتا هذه الكلمة زورا فلم يجعل الشرط علة لعدم الضرورة واما عندهما فالعتق
حصل بحل القيد لا بالقضاء بشهادتهما فلم يضمنا شيئا لان القضاء لم ينفذ في الباطن عندهما ولو رجع شهود الشرط

وحدهم يعني اذا شهد شهود العلة وشهود الشرط وقضى القاضي ثم رجع شهود الشرط وحده يضمنون عند
البعض لسلامة الشرط عن معارضة العلة لانهم لم يرجعوا عما شهدوا واما شهود الاحصان اذا رجعوا لم يضمنوا
بحال لان الاحصان ليس بشرط فلم يتعلق به وجود ولا وجوب فلم يشبه العلل وعلى هذا الاصل قلنا اذا شق
الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق لانه علة الهلاك لان السيلان وشق الزق وان كان شرطا للسيلان
لان الزق كان مانعا عنه فالحكم يضاف اليه لان اضافة الوجوب الى السيلان لا يمكن وكذا حفر البير شرط في الحقيقة
والثقل علة السقوط والمشي سبب محض الا ان الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فكان حفر البير ازالة للمانع
وكذا قطع حبل القنديل ازالة للمانع لان علة السقوط ثقله والحبل مانع عنه فاذا قطع الحبل فقد زال المانع
فعمل الثقل عمله لكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل خلقي لا تعدي فيه ولا اختيار له في ذلك فلا يمكن اضافة
الحكم اليه لكونه مخلوقا كذلك والمشي وان كان سببا للوقوع لكنه مباح وهذا ضمان العدوان فلا يجب بدونه
فلم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما عرفنا فيقيم مقام العلل في ضمان النفس والمال جميعا ولهذا
لم يجب على حافر البير كفارة ولم يحرم عن الميراث لانهما جزاء المباشرة ولم يوجد منه المباشرة فلا يلزمه جزاؤها
واما وضع الحجر واشراع الجناح او ميلان الحائط بعد الاشهاد فهو سبب في معنى العلة كقود الدابة وسوقها
وعلى هذا الاصل وهو اقامة الشرط مقام العلة عند عدم امكان الاضافة الى العلة قلنا اذا بذر الغاصب حنطة
غيره في ارض غيره ان الزرع للغاصب وان كان التنبيت بطبع الارض والهواء والماء والالقاء شرط ولكن العلة
لما كان معنى مسخرا بتقدير الله تعالى ولا اختيار له لم يصلح لاضافة الحكم اليه فجعل الالقاء الذي هو شرط خلفا
عنها في الحكم وبهذا الطريق يصير الزرع كسبا للغاصب مضافا الى عمله فيكون مملوكا له وشرط له حكم الاسباب
وذلك بان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى الشرط لانه يكون في معنى العلل وان يكون الشرط سابقا على
ذلك الفعل الاختياري ليكون في معنى السبب كما اذا حل قيد عبد حتى ابق فانه لم يضمن قيمته عند اصحابنا لان
المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع من الاباق فكان شرطا الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة
التلف نزل منزلة الاسباب فسبب الشيء يتقدمه والشرط يتاخر عن صورة العلة ثم هو سبب محض فلا يمكن اضافة
الحكم اليه لانه اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط لان الاباق باختياره لقوة نفسه لم يحدث
بالحل فصار سببا محضا للهلاك فلا يضمن وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة او يسرة ثم عن سنن
الطريق ثم اتلفت شيئا لم يضمنه المرسل لان الارسال سبب محض لا تعدي فيه وقد اعترض عليه فعل مختار غير
منسوب الى الارسال حيث لم يذهب على سنن الارسال حتى يكون سابقا بذلك الارسال وفي حل القيد وان كان
متعديا لكنه تخلل بينه وبين الحكم علة اختيارية غير منسوبة اليه بخلاف ما لم يكن اختيارية كالجناح مثلا والوقف
بين الارسال والحل ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل سببا وهذا لان الارسال
ليس بازالة للمانع لان الدابة لم تقيد لئلا تتلف شيئا فلا يكون فيه معنى الشرط واما الحل فازالة للمانع لان العبد
انما قيد لئلا يابق وعلى هذا قلنا ان الدابة المنفلتة اذا اتلفت زرع انسان ليلا او نهارا لم يضمن صاحبها شيئا
لان صاحب الدابة ليس بصاحب سبب ولا شرط ولا علة فلم يكن الاتلاف مضافا اليه وعلى هذا قال ابو حنيفة رح

وابو يوسف رح فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فندت الدابة في فور ذلك انه لا يضمن القاطع
شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما بينا وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر
التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اوقع نفسه في البئر لم يضمن
الحافر شيئا لانه قد اعترض عليه علة صالحة للحكم وهو فعل مختار ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق
وهو عالم به فانخسفت به لم يضمن الواضع شيئا وكذا اذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به
لق رجله هدر دمه الا ان محمدا يقول طيران الطير هدر شرعا وكذا فعل كل دابة هدر شرعا فيجعل
كالخارج بلا اختيار وصار كسيلان ما في الزق فاذا خرج على فور الفتح يضمن صاحب الشرط بخلاف اباق
العبد فان فعله صالح شرعا لاضافة الحكم اليه والجواب لهما ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم به لان الوجوب
محل الذمة ولا ذمة لها ولكن يصلح لقطع الحكم عن فعل الجاني الا يرى انه اذا ارسل كلبه على صيد فتعدى عن سننه
ثم تبعه واخذه فقتله فانه لا يحل لهذا المعنى وكذا اذا ارسل الدابة صاحبها في الطريق فجالت يمنة او يسرة
فان فعلها بعينه قطع حكم ارسال صاحبها حتى لا يجب الضمان على المالك اذا اتلفت شيئا في تلك الحالة ولهذا
قلنا اذا اختلف حافر البئر وولي الواقع فيها فقال الحافر اوقع فيها نفسه وقال الولي بل وقع فيها ان القول
قول الحافر استحسانا لان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة فاذا ادعى صاحب الشرط
ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها وانكر خلافة الشرط عنها فقد تمسك بالاصل وجحد حكما عارضا وهو اضافة
الحكم الى الشرط فكان القول قوله بخلاف الجارح اذا ادعى ان المجروح مات بسبب اخر وقال الولي مات بتلك
الجراحة فان القول قول الولي لان الجارح صاحب علة لا صاحب شرط فكان الولي متمسكا بالاصل هنا وعلى
هذا قلنا لو اشلى كلبا على صيد مملوك لانسان فقتله الكلب او على نفس فقتلها او على ثوب انسان فخرقه لم يضمن
شيئا لان الاشلاء سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى ذلك السبب لان الكلب يعمل بطبعه ويجد
الاشلاء لا يكون سائقا ليكون فعله مضافا اليه لانه غير محمول على ذلك بخلاف سوق الدابة لانه يحمله على ذلك
بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله فان صاحبه جعل كانه ذبحه بنفسه في حكم الحل لان الاصطياد نوع كسب
يبنى على نفي الحرج وقدر الامكان فتحا لباب المكاسب فاما ضمان العدوان يبنى على محض القياس وقد وقع الشك
في السبب الموجب للضمان ولا يجب الضمان بالشك وعلى هذا قلنا اذا القى نارا في ملكه او في الطريق فهبت بها الريح
الى ارض جاره حتى احرقت كدسه لم يضمن وكذا اذا القى شيئا من الهوام في الطريق فتحركت وانقلبت من مكانها الى
مكان اخر ثم لدغت انسانا لم يضمن الملقي شيئا لانه صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف اليه هبوب
الريح بعد ما القي غير مضاف اليه وكذا النزع له بعد ما تحرك بخلاف ما اذا احرقت قبل الوقوع على الارض او
لدغت قبل التحرك لانه مضاف اليه تسبيبا فيضمن وشرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله
ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى
اخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما من حيث انه يفتقر الحكم اليه حتى لو ابانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها
فدخلت الدار الثانية تطلق عندنا خلافا لزفر رح لان الملك انما شرط لتنجيز الجزاء او لصحة الايجاب

وعند وجود الشرط الاول لم يوجد احدهما فلا يشترط الملك حينئذ وهذا لان الملك لم يشترط لعين الشرط بل لما
ذكرنا لانه عينه لا يفتقر الى الملك فانها لو دخلت الدارين بعد زوال الملك ينحل اليمين لا الى جزاء وحال وجود الشرط
الاول حال بقاء اليمين والملك لا يشترط لبقاء اليمين كما قبل الشرط الاول فانه لو ابانها وانقضت عدتها يبقى
اليمين لان محل اليمين الذمة فكانت باقية ببقاء محلها والطهارة في باب الصلاة شرط اسما لا حكما لان الصلوة
متعلقة بشروط منها النية والطهارة واستقبال القبلة وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا فانه
علامة لمن يظهر ان الزنا موجب للرجم وليس بشرط لان الشرط ما يمتنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة
الا ان يوجد الشرط كما في تعليق الطلاق بدخول الدار وهذا لا يوجد في الزنا لان الزنا موجب للعقوبة بنفسه
ولا يتوقف انعقاده موجبا للرجم على وجود الاحصان فانه اذا زنى ثم احصن بعد ذلك لا يجب عليه الرجم فثبت ان
الاحصان مظهر ومعرف لحكم الزنا انه حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا ولهذا لا يضاف اليه الوجوب
ولا الوجود ولذا لم يجعل له حكم العلل بحال ولهذا لا يوجب الضمان على شهود الاحصان اذا رجعوا بعد الرجم ولهذا
يثبت الاحصان بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافا لزفر رح لانه لما كان معرفا ولم يضف الرجم اليه وجوبا ولا وجودا
صار كغيره من الاحكام فكما يثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة فكذا في هذه الحالة
فان قال انما اثبت النكاح بهذه الشهادة ولكن لا اثبت التمكن للامام باقامة الرجم لانه كما لا مدخل لشهادة النساء
في ايجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهن في اثبات التمكن من اقامة الرجم ولهذا اذا كان الزاني عبدا مسلما والنصراني
فشهد عليه نصرانيان ان مولاه كان اعتقه قبل الزنا فانه يثبت العتق بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الامام
من اقامة الرجم عليه لانه كما لا مدخل لشهادة الكفار في ايجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهم في اثبات التمكن من اقامة
الرجم على المسلم قلنا العتق ثم يثبت بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التاريخ لانه ينكره المسلم وما ينكره المسلم
لا يثبت بشهادة الكفار لانه يتضرر به المسلم من حيث تغليظ العقوبة عليه ولا يجوز ان يتضرر المسلم بشهادة
الكفار فالحاصل ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه اي انها لا تصلح لايجاب
عقوبة لكنها تقبل على الكافر والمسلم والمشهود به لا يثبت الرجم اصلا ولشهادة الكفار خصوصا في المشهود عليه
دون المشهود به فان شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم وقد تضمنت الشهادة في الموضعين
تكثير محل الجناية باعتبار الجناية على نعمة الحرية في احد الموضعين وعلى نعمة اصابة الحلال في الموضع الاخر اذ الجناية
يغلظ بكثرة النعمة وتقل بقلتها والجزاء يختلف باختلافها وتكثير محل الجناية يتضرر الجاني لا محالة والجاني مسلم
وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم ليست بحجة اصلا فاما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجال فهي حجة وانما لم يكن
حجة فيما يضاف اليه العقوبة وجوبا به او وجودا عنده وذا لا يوجد في هذه الشهادة اصلا وعلى هذا قال ابو يوسف
ومحمد رح فيما اذا ولدت المعتدة وانكر الزوج الولادة وشهدت القابلة ان النسب يثبت بشهادتها وان لم يكن
هناك حبل ظاهر ولا افراش قائم ولا اقرار من الزوج بالحبل لان النسب يثبت بالفراش القائم عند العلوق
والولادة شرط ظهور الولد فهي في حق النسب علم محض فظهر النسب قد كان حيث لم يكن النسب مضافا الى الولادة
وجوبا به ولا وجودا عنده فشهادة القابلة حجة في تعيين المولود اتفاقا فانها اذا شهدت حال قيام النكاح بان

هذا الولد ولدته هذه المرأة تقبل شهادتها بالاجماع فكذا هنا لانه لم يوجد هنا الا التعيين لان النسب
ثبت بالفراش القائم عند العلوق وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا لم يكن الفراش قائما ولا الحبل ظاهرا ولا اقر الزوج
بالحبل فالنسب انما يثبت بالولادة في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن اذ علم الباطن مفوض
الى علام الغيوب وشرط لاثباتها كمال الحجة ولا يثبت بشهادة القابلة لانها ليست بحجة على النسب بخلاف ما
اذا كان الفراش قائما لان الفراش يثبت للنسب قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا
كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل فقد وجد دليل قيام النسب فكانت الولادة معرفة وعلى هذا قال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا علق طلاقا او عتاقا بالولادة ولم يقر بانها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها ما لم
قيام الفراش وانكر الزوج الولادة وقع ما علق بها لان الولادة ثبتت بشهادتها لكونها علامة محضة فيثبت
ما كان تبعا لها وهو الجزاء المعلق بالولادة وكذلك قالا في استهلال الصبي انه يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى
عليه فكذا في حق الارث وقال ابو حنيفة رحمه الله الولادة شرط والحكم يضاف الى الشرط وجودا فلا يثبت شرط
الحكم الا بكمال الحجة والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقا بل تثبت ضرورة عدم اطلاع الرجال عليها
وما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها ولا يتعدى الى الغير كالبيع الثابت في ضمن الامر بالاعتاق لا يظهر في حق خيار
العيب وغير ذلك وقال ايضا ان استهلال المولود في حق الارث انه لا يثبت بشهادة القابلة لان خروج الولد كان
غيبا عنا وانما يظهر عند استهلاله فيصير مضافا اليه في حقنا والارث مبني عليه فلا يثبت بشهادة القابلة
كما لا يثبت حق الرد بالعيب بشهادة المرأة انها ثيب وقد اشتراها رجل على انها بكر بل يستحلف البائع وان كان
قبل القبض يرد لان الرد فيه شبه الامتناع عن القبول لان القبض شبه العقد على ما عرف اما بعد القبض فقد
تم البيع فيكون نقضا لا امتناعا وانما يعرف الشرط بصيغته لحروف الشرط ولا يشكل كلمة الشرط عن معنى الشرط
واما الذي قال بعض مشايخنا ان قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة على الكسب او امانة وديانة انه
مذكور على وفاق العادة اي العادة جرت بان المولى انما يكاتب عبده اذا راى فيه خيرا وليس لهذا الشرط حكم فكان
ذكره والسكوت عنه بمنزلة فليس كذلك لانه يؤدي الى انه لا فائدة في ذكر هذا الشرط وكلام الباري منزه عن مثل ذلك
ولكن الامر كما يكون للايجاب يكون للندب وهو المراد به هنا بدليل السياق وهو قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فانه
للندب دون الايجاب وعقد الكتابة مباح قبل ان يعلم فيه خيرا وانما يصير مندوبا اليه اذا علم فيه خيرا والندبية متعلقة
بهذا الشرط لا وجود الاعتاق ووقف عليه وكذا قوله تعالى واذا ضربتم في الارض اي سافرتم فيها فليس عليكم جناح ان
تقصروا اي تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا اي خشيتم ان يقصدكم الكفار بقتل او جرح او اخذ
انه ليس بشرط ذكر على وفق العادة بل اريد به حقيقة الشرط والمراد بالآية قصر الاحوال وهو ان يومي على الدابة عند الخوف
ويخفف القراءة والركوع والسجود والتسبيح كما هو المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما الا ترى الى قوله فان خفتم فرجالا اي فان
كان بكم خوف من عدو فرجالا فصلوا راجلين وهو جمع راجل كقائم وقيام او ركبانا وحدانا بايماء فاذا امنتم فاذا زال
خوفكم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون فصلوا صلوة الامن كما علمكم كيف تصلون في حال الامن وقال فاذا اطمأننتم
فاقيموا الصلوة اي فاذا سكنت قلوبكم من الخوف فاتموها بركوعها وسجودها وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا

لا بنفس السفر اما قصر الاعداد فيتعلق بنفس السفر واما قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي
دخلتم بهن فلم يذكر الحجور بصيغة الشرط وانما الشرط فيه قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وهو
شرط اسما وحكما حتى ان الجواز لا يثبت الا عند وجود هذا الشرط او دلالته كقوله المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا
فانه بمعنى الشرط دلالة لو نوع الوصف في المنكر حتى لو تزوج امرأة تطلق ثلاثا ولو وقع في المعين لا يصلح دلالة
وذلك بان يقول هذه المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا لان هذا الوصف لم يجر مجرى الشرط فيبقى الغاء في الحال
فيلغو لانه صادف الايقاع المرأة الاجنبية والاصل في هذا ان الجزاء اذا اضيف الى مسمى موصوف بصفة ان كان المسمى
معرفا بالاشارة لا يتعلق بتلك الصفة بل يلغو ذكر الصفة لان الصفة انما تذكر للتعريف والمسمى معرف بالاشارة وهي ابلغ
اسباب التعريف فلا احتياج الى التعريف اذ المعرف لا يعرف وان لم يكن المسمى معرفا بالاشارة تتعلق بتلك الصفة لانه تحتاج
هنا الى التعريف فيعتبر وهذا معنى قولهم ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر واذا الغا ذكر الصفة في المشار صار ذكرها
وعدم ذكرها بمنزلة ولو عدم ذكر الصفة يكون الايقاع في الحال ويكون لغوا فكذا اذا صار ذكرها بمنزلة واذا اعتبر ذكر
الصفة في غير المشار صارت الصفة بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون ملفوظا على خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء
على وجوده وقد وجد هذا فيما نحن فيه الا انه لا يستقيم ذكر الجزاء هنا بحرف الفاء وبدونه لان الصفة ليست بشرط
صيغة لعدم حرف الشرط بل هي شرط معنى لما ذكرنا فمن حيث انها شرط معنى استقام ذكر الجزاء بحرف الفاء ومن حيث
انها شرط ومن حيث انها ليست بشرط صيغة استقام ذكر الجزاء بدون حرف الفاء عملا بالشبهين ونص الشرط
يجمع الوجهين اي اذا اتى بصيغة الشرط يتوقف وجود الطلاق على وجود الشرط في المعينة وغير المعينة بان قال
ان تزوجت امرأة او قال ان تزوجت هذه المرأة والرابع العلامة وهو ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب
ولا وجود مثل الميل فانه علامة الطريق اي معرفه وكذا المنارة علامة اي معرفة وذلك كالاحصان حتى لا يضمن شهوده
اذا رجعوا بحال قالوا العلامة انواع علامة محضة وهي التي يكون دلالة على الوجود فيما كان موجودا قبله وعلامة
هو شرط للوجود وعلامة هي علة لما ان العلل الشرعية علامات للاحكام غير موجبات بذواتها وعلامة
تسمية مجازا كالعلة الحقيقية وقد جعل الشافعي رحمه الله عجز القاذف عن اقامة اربعة من الشهداء على زنا المقذوف علامة
لبطلان شهادة القاذف لا شرطا حتى ابطل شهادته بنفس القذف قبل ظهور عجزه عن اقامة الشهود لان
سقوط الشهادة امر حكمي فجاز ان يظهر عند العجز انه كان ثابتا قبله بخلاف الجلد لانه فعل حسي فلا يجوز ان يظهر
انه كان ثابتا قبل العجز فكان العجز فيه شرطا فيثبت بعد العجز لا محالة ولما كان العجز معرفا لسقوط الشهادة
لانه امر حكمي ثبت بنفس القذف لانه كبيرة وهتك لعرض المسلم والاصل في المسلم العفة عن الزنا الوجود ما يردعه
عنه فيه وهو العقل والدين لانهما يمنعانه عن ارتكابه والتمسك بالاصل واجب حتى يظهر خلافه واذا كان القذف
كبيرة كان كسائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق وسقوط الشهادة بنفسها ولكنا نقول الله تعالى رتب الجلد وابطال
الشهادة على العجز عن اقامة اربعة من الشهداء فكما لا يثبت الجلد قبل العجز لا يثبت ابطال الشهادة قبله وهذا
لان كل واحد منهما فعل مفوض الى الامام اما الجلد فظاهر وكذا الثاني لانه النهي عن القبول امر برد الشهادة
فاذا لم يكن معرفا في حق الجلد لا يكون معرفا في حق رد الشهادة ايضا وانما يثبت ان العجز معرف اذا ثبت ان القذف

كبيرة بنفسه وليس كذلك فان اقامة البينة على ما نسبه الى الزنا مقبول حسبة لقيام حد الزنا فانه خالص حق الله تعالى
والساعي في اقامته محتسب مقيم حق الله تعالى فكان فعله قربة فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال وهو وصف وقوعه قربة
على تقدير اختيار الحسبة نعم الاصل في المسلم العفة ولكنه لا يصلح علة للاستحقاق اي لاثبات العفة في حق القاذف
حتى يصير مردود الشهادة بقذفه ولو صلح مثبتا لما قبلت البينة على الزنا ابدا وان كانت البينة اقوى من الاصل
وهو العفة لان الاصل وان كان مرجوحا بمقابلة البينة لكن لا يخرج عن كونه دليلا على كذب القاذف والشهود فلا
تقبل البينة مع هذه الشبهة في باب الحدود ولما قبلت دل ان الاصل لا يصلح موجبا ولانه لما وقع كلامه كبيرة
وعلة لرد الشهادة تثبت رد الشهادة بدليله فلا يسمع منه اقامة البينة على زنا المقذوف ولو وقع الحكم بذلك الدليل
قطعا انه كاذب في شهوده كذبه ولما قبلت البينة على الزنا بالاجماع دل على انه ليس بكاذب بنفس القذف ولكنه
لما اطلق في قوله بازائي بشرط اختيار الحسبة واختيار الحسبة انما يحصل بشهود حضور وجب تاخير امر القاذف
الى ما يتمكن به من اقامة الشهود وذلك الى آخر المجلس او الى ما يراه الامام فاذا ظهر العجز وجب الحد لوجود الشرط
ولا يؤخر هذا الحكم الذي ظهر لاحتمال وجود الشهود بعد ذلك ولم يعتبر العدم في العمر كما يعتبر في عدم ساير الافعال
مثل قوله ان لم آت البصرة وغير ذلك لانه لو اعتبر ذلك لما جلد قاذف ما لانه بعد الموت لا يمكن الجلد ورد الشهادة
فاذا اقيم عليه الجلد ثم جاء القاذف باربعة يشهدون على زنا المقذوف تقبل الشهادة ويقام حد الزنا على المشهود
عليه ويصير القاذف مقبول الشهادة وهذا اذا لم يتقادم العهد فان تقادم العهد صار مقبول الشهادة ايضا
وان كان لا يقام الحد على المشهود عليه لان سقوط شهادته بناء على تحقق عجزه وقد ظهر انه لم يكن عاجزا حيث
اقام الشهود على ذلك **فصل** في بيان الاهلية العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو من اعز النعم لانه يمتاز
به الانسان من غيره من الحيوان وبه يعرف ربه وبه ينال سعادة الدنيا والعقبى ولهذا قال عليه السلام ما خلق الله خلقا
اكرم عليه من العقل ولكن لا كفاية بالعقل نفسه بحال بدون اعانة الله وتوفيقه لانه عاجز بنفسه وانه خلق متفاوتا
في اصل القسم فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقد مر في بيان اقسام السنة تفسيره فلا نعيده
وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول بعض اصحاب
الشافعي رحمه الله ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله فصار ايمانه كايمان الصبي
غير عاقل وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية
فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقول او تقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر
لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الايمان اذا عقل صغيرا كان او كبيرا يجب عليه طلب الحق والاستدلال
لوجود مناط التكليف والصبي العاقل مكلف بالايمان عندهم ومن لم يبلغه الدعوة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان من اهل النار عندهم لوجود الموجب للايمان وهو العقل ونحن نقول في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف
بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا واذا وصف الكفر وعقده او عقده ولم يصفه كان
من اهل النار مخلدا واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم يبلغه الدعوة كما
قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة وصار بحال يبصر

باب حمـ

يصير جدا فيزداد رشدا لا محالة فيدفع اليه ماله وعند الاشعرية ان عقل ولم يعتقد حتى هلك او اعتقد
الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذورا ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا
حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعدما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة
ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها لانها صارت مرتدة حيث لم تصف الايمان بعد وجوبه ولو عقلت
وهي مراهقة ووصفت الكفر صارت مرتدة وبانت من زوجها فعلم بالمسألة الاولى انها غير مكلفة اذ لو كانت
مكلفة لبانت من زوجها كالتي اذا بلغت كذلك قال فخر الاسلام وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس
في حد مدة التجربة والامهال ليخرج بذلك من ان يكون معذورا دليل قاطع اذ ذلك يختلف باختلاف العقلاء فرب
عاقل يتمكن من التجربة والاستدلال في زمان قليل ورب عاقل يحتاج في ذلك الى زمان كثير فلا معنى لتقدير ذلك
بزمان معين مع تفاوت العقلاء فيه واذا كان كذلك فيفوض امره الى علام الغيوب فان مضت مدة يعلم ربه بانه
يقدر على ذلك ولم يؤمن يعاقب والا فلا وقوله في هذا الباب راجع الى الذي لم يبلغه الدعوة كذا فسر شيخنا كلامه
وعندي ان مراده بقوله وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على الحقيقة في باب العقل دليل قاطع لانه
يذكر لحقيقة الشيء حد وهذا لانه على ذلك التفسير وان كان يلتئم من حيث انه مذكور عقيب قوله لانه قد
استوفى مدة التجربة والامتحان فلا يلتئم من حيث انه ذكر بعد ما في جعل العقل حجة موجبة يمتنع الشرع بخلافه
فليس معه دليل يعتمد عليه الى آخره وعلى هذا التفسير يكون ملتئما لانه يكون بيانا وتحقيقا لما ادعاه وهذا لان
من جعل العقل حجة موجبة يمتنع ورود الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة نسلمها لا
معرفة حدث العالم ودلالة البناء على الباني ومعرفة النفس بالعبودية ومعرفة ربه بالالوهية وان شكر المنعم حسن
وان كفره قبيح وكذا الجهل والظلم والسفه والعبث وهذه الامور لا تدل على ان العقل موجب بنفسه ويمتنع
ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول فكثير من المشروعات مما لا يدركه العقول كاعداد الركعات ومقادير
الزكوات والحدود وغير ذلك ومتى الغاه من كل وجه ولا دليل له ايضا وهو مذهب الشافعي رحمه الله فانه قال في قوم من الكفار
لم يبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا لم يجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان وقال اصحابنا رحمهم الله لا يضمنون
لانا لا نجعل كفرهم عفوا ومن كان فيهم من جملة من يتقرر لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام اي في الكفار الذين
لم يبلغهم الدعوة من كان معذورا في الايمان بان بلغ في الحال ولم يجد مدة الامهال او اعني كان صبيا لم يستوجب
عصمة النفس والمال عندنا فلم يضمن بالقتل لان العصمة المتقومة بالاحراز بدار الاسلام ولم يوجد الا ترى
ان الحربي اذا اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتله مسلم لم يضمن لما بينا فهذا اولى وذلك لانه لا يجد في الشرع
دليلا ان العقل غير معتبر للاهلية فانا بلغنا العقل بالعقل بلا شرع لانه لا يجد دليلا شرعيا على ما ادعاه
فيكون متناقضا وكيف يكون العقل حجة بنفسه وهو يغفل عن الهوى فما بالعقل وحده هداية الى حدود
الله وما بعد العقل ولا شرع معه الا الهوى فان قلت لو لم يكن العقل حجة موجبة بنفسه لما اضيفت الاحكام
الشرعية الى عللها وانما استخرجت العلل الشرعية بالعقل ولما اضيفت الاحكام العقلية الى عللها قلت
انما وجبت نسبة الاحكام الى العلل في الشرعيات والعقليات جميعا باعتبار انها موجبة بذواتها بل الموجب

في العقليات والشرعيات للباري جل وعز لان الاجابة لما كان غيبا عنا انبث الى العقل تيسيرا على
العباد والعقل اله للمعرفة لاموجبة والاهلية نوعان اهلية وجوب اعلم ان اهلية الوجوب ينقسم فروعها
بان يكون من حقوق الله تع خالصة او من حقوق العباد خالصة او مما اسمل عليهما واصلها واحد وهو
الصلاحية لحكم الوجوب فمن كان اهلا لحكم الوجوب بوجه اما اداء او قضاء كان اهلا للوجوب عليه و
الا فلا وهو بناء على قيام الذمة والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اعلم ان اهلية الوجوب بناء على قيام الذمة
لان محل الوجوب الذمة ولهذا يضاف اليها فيقال وجب في ذمته كذا ولا يضاف الوجوب الى غيرها والادمي
يولد وله ذمة صالحة للوجوب ولهذا لو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه يضمن له ويلزمه مهر امراته بعقد
الولي عليه ويلزمه عشر ارضه وخراجها بالاجماع ولو اشترى ولي الصبي للصبي شيئا كما ولي لزمه الثمن والذمة
في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تع لا يرقبوا فيكم الا ولا ذمة اي لا يراعوا حلفا ولا عهدا
وانما يعنى بقولنا محل الوجوب الذمة نفس لها ذمة وعهد ولكن لما كان اختصاصها لاهلية الوجوب بوصف
الذمة قالوا وجب في ذمته كذا والمراد بهذا العهد ما اشار الله تع في قوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم
ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وجمهور المفسرين على ان الله اخرج ذرية ادم من ظهور
ادم مثل الذر واخذ عليهم الميثاق انه ربهم بقوله الست بربكم فاجابوه ببلى وقال وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه اي عمله في ذمته كذا قيل ومعنى الاية عند الجمهور ان عمله لازم له لزوم القلادة والغل المعنق له لا ينفك عنه
وقبل الانفصال هو جزء من وجه لا يسفاله وقرار باستقالها وقرارها ويعتق بعتقها ويدخل في البيع الوارد
عليها كسائر اجزائها ولكن لما كان نفسا لها حيوة ومكن بقاءه حيا بدونها ولو قف الارث لاجله ويعتق مقصودا
لم يكن جزءا فلم يكن له ذمة مطلقة فبالنظر الى الوجه الثاني يكون اهلا لوجوب الحق له من عتق وارث ونسب
ووصية وبالنظر الى الوجه الاول لا يكون اهلا لوجوب الحق عليه واذا انفصل فظهرت له ذمة مطلقة فكان
اهلا للوجوب مطلقا غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه اعلم ان الوجوب غير
مراد بعينه بل الحكم فكما لا يثبت الوجوب اذا وجد السبب بدون المحل فكذا لا يثبت اذا وجد السبب في المحل بدون
حكمه اذ الوجوب بدون الحكم لا يفيد في الدنيا والعقبى اذ فايدته في الدنيا الابتلاء وفي الاخرة الجزاء ونعني بهذا
الحكم وجوب الاداء ووجود الاداء عن مباشرة العبد عن اختيار حتى يظهر به المطيع من العاصي فيستحق
الابتلاء المذكورة في قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا الجزاء في الاخرة يبتنى على هذا كما قال جزاء بما كانوا يعملون
وهذا لان الوجوب جبر بلا اختيار للعبد فيه وانما ينال العبد الجزاء بما له فيه اختيار فظهر ان الوجوب بدون
حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا فيصير هذا القسم اي اهلية الوجوب منقسما بانقسام الاحكام
كما مر في قوله جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام المشروعة وهي حقوق الله تع خالصة وحقوق
العباد خالصة وما اشتمل عليهما ثم شرع في بيانها بقوله فما كان من حقوق العباد من الغرم والعوض ونفقة
الزوجات لزمه اعلم ان ما كان من حقوق كالغرم والعوض فالصبي من اهل وجوبه فيكون الوجوب ثابتا في
حقه وان لم يكن عاقلا لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الاداء لان المال مقصود هنا دون الاداء

فالغرض دفع الخسران بما يكون جبرا ناله او حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه في حصول
هذا المقصود وما كان منه صلة لها شبهة المؤنة كنفقة الزوجات والاقارب فالوجوب ثابت في حقه عند
وجود سببه اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض لانها تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس
تجب عوضه وهو النفقة واما نفقة الاقارب فمؤنة اليسار ولهذا لا تجب على من لا يسار له والمقصود ازالة
حاجة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء الولي فيه كادائه فكان الوجوب غير خال عن
حكمه وما كان صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه وذلك كتحمل العقل فانه صلة ولكنها
تشبه الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم من اهل
ص هذا الحفظ دون النساء والصبي ليس من اهل الجزاء لانه ليس باهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء كالقصاص
وحرمان الارث لم يجب عليه لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل وحقوق الله تع يجب من
صح القول بحكمه كالعشر والخراج ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فالايمان
لا يجب على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون
ادائه حتى صح الاداء ولقع فرضا ولا يجب عليه تجديد الايمان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب
تكليف وخطاب وانما ذلك في وجوب الاداء وذلك موضوع عنه حتى يبلغ ولكن صحة الاداء يبتني على كون الشيء
مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب الا يرى ان المسافر يؤدي صوم رمضان ولقع فرضا وان لم يكن مخاطبا
به وكذا اذا ادى الجمعة تقع فرضا وان لم يكن الخطاب متوجها عليه وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن
كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء
اذ الاداء هو المقصود في حقوق الله تع وهو فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم لله تع ليحقق معنى الابتلاء
ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل ذلك باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر
لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلو جعلنا اداء الولي كادائه فيما هو مالي لظهر ان المقصود هو المال لا
الفعل وهو باطل في جنس القرب اذ حق الله تع في المالي ليس عين المال انما المال آلة وانما المقصد عن المال في
حقوق العباد لانهم ينتفعون به كل نفع اولا نفع ضر والله تع منزه عن ذلك وما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر
لم يلزمه عند محمد رح لرجحان معنى العبادة فيها والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم فصارت كالزكوة ولزمه
عندهما اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة
وما كان مؤنة في الاصل كالعشر والخراج لزمه لان حكمه وهو اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء
فيكون اداء الولي في ذلك كادائه وما كان عقوبة لم يجب اصلا لعدم حكمه وهو المواخذة بالعقوبة وباعتبار الاصل
الذي مر وهو ان من كان اهلا لحكم الوجوب كان اهلا للوجوب والا فلا قلنا ان الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه
الله تع لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا للثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع
يعني العبادات لانه ليس باهل لما هو فايدة الاداء وهو نيل الثواب به في الاخرة بخلاف الحرمات ولان الصلاة لو وجبت
على الكافر فلا يخلو اما ان وجبت في حال الكفر او بعد الكفر لا يجوز الاول لان الصلاة في حال الكفر باطلة فلا يكون مامورا

بها وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام ولانها لو وجبت على الكافر لوجبت قضاؤها كما في المسلم
استدراكا للمصلحة الفائتة ولزم الايمان بالله لانه اهل لادائه ووجوب حكمه وهو نيل السعادة الابدية ولم يجعل
مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان اقتضاء لانه راس اسباب اهليته احكام نعيم الآخرة واصلها فلا يجوز ان يجعل
شرطا مقتضى لغيره الا يرى ان الولي اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يصير حرا لان الحرية اصل لصلاحيته تزوج الاربع
تبعه فلا يجوز ان يجعل شرطا تابعا وقد قال بعض مشايخنا بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي لقيام الذمة
وتقرير الاسباب فاثبتوا الوجوب باعتبار السبب والمحل اذ الوجوب ثبت جبرا ليس للعبد فيه اختيار حتى يعتبر عقله
وتمييزه بل يثبت عند وجود السبب علينا شئنا او ابينا ثم قال بالسقوط باعتبار الحرج لكن الصحيح ما قلنا ان الوجوب
غير مراد لعينه بل لحكمه فلا يكون الوجوب بدون الحكم مفيدا وهذا اسلم الطريقين صورة لان وجوب الاداء غير ثابت
فكذا نفس الوجوب ولان العدم كان ثابتا فيبقى ومعنى لان نفس الوجوب غير مفيد لانه ليس بمقصود لذاته وتقليدا
اي اقتداء بالسلف لان الصحابة رضي الله عنهم لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا وحجة اي استدلالا بالمتفق عليه وهو انه لو كان الوجوب
عليه ثابتا ثم كان السقوط للحرج لوقع عن الفرض اذا ادى كالصوم والجمعة في حق المسافر ولان الوجوب لو كان ثابتا
ثم يسقط لكان الوجوب خاليا عن الفائدة فيصير عبثا وقلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى
وهذا دليل على ان الوجوب غير ثابت في حقه اصلا اذ لو كان ثابتا لقضى ما مضى كالمجنون والمغمى عليه و
باعتبار ما ذكرنا ان من كان اهلا لحكم الوجوب كان اهلا له والا فلا قلنا ان الصوم يلزم الحائض لانها
اهل لحكم الوجوب لان احتمال الاداء ثابت اذ الحيض كالجنابة وهي غير منافية للصوم فكذا الحيض فانعقد
السبب للاداء ثم النقل الى بدله وهو القضاء للعجز الحالي الحرج وهو كالحلف على مس السماء واما الصلوة
فلا يلزمها لما فيها من الحرج فبطل الوجوب لعدم حكمه مع وجود محل الوجوب وسببه والجنون في الصوم
والصلوة اذا امتد بان استوعب الشهر او زاد على يوم وليلة لا يلزمه القضاء لان الوجوب لم يثبت في حقه
لعدم اهليته حكم الوجوب وهو الاداء بسبب الحرج الذي يلحقه في ذلك واذا لم يمتد كان الوجوب ثابتا لوجود
الحكم حكمه وهو الاداء في الحال ان تصورا وفي الثاني وهو بعد الافاقة حتى اذا نوى الصوم بالليل ثم جن ولم
يتناول شيا حتى مضى اليوم كان مؤديا للفرض والاغماء لما لم ينافي حكم وجوب الصوم وهو الاداء في الحال حتى
اذا نوى الصوم ثم اغمي عليه ولم يتناول شيا صح صومه او في الثاني بلا حرج لانه لا يستغرق شهرا عادة لم يناف
وجوبه وكان منافيا الحكم وجوب الصلوة اذا امتد اما في الحال فلعدم الطهارة واما في الثاني فلوجود الحرج فكان
منافيا للوجوب والنوم لما لم يكن منافيا الحكم وجوب الصوم او الصلاة اذا انتبه وهو القضاء بلا حرج لم يكن منافيا
للوجوب ايضا واهلية اداء وهو نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص كالصبي
العاقل والمعتوه البالغ وتبتنى عليها صحة الاداء وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل
وتبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب اعلم ان اهلية الاداء نوعان كاملة تصلح للزوم العهدة اي التبعة
وذلك يكون للبالغ العاقل وقاصرة لا تصلح للزوم العهدة وذلك يكون للصبي العاقل والمعتوه بعد البلوغ فانه
بمنزلة الصبي العاقل من حيث ان له اصل العقل وليس له وصف الكمال وتبتنى على القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة

وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل كمال العقل حرجا بينا وهو منفي بالنص وبقوله عليه السلام رفع
القلم عن ثلث والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية
الكاملة ثم اصل العقل يعرف بدلالة العيان وذلك بان يختار المرء ما يكون انفع له في امر دنياه او عقباه وتدرك
مستورات عاقبة الامر فيما ياتيه ويذره وكذلك نقصانه يعرف بالتجربة والامتحان بان ينظر في افعاله فان
كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل واحوال البشر متفاوتة في
صفة كمال العقل فاقام الشرع اعتدال العقل بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل في بناء الزام الخطاب
عليه تيسيرا على العباد ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار وتوهم بقاء
النقصان بعد هذا الحد كذلك لما عرف ان السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن تيسيرا دار الحكم معه
وجودا وعدما والاحكام منقسمة في هذا الباب بحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول
بصحته من الصبي بلا لزوم اداء اعلم ان الايمان بالله تعالى صحيح من الصبي العاقل في احكام الدنيا والآخرة
لوجود حقيقته وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان بعد وجود اهلية ادائه ولئن منع الاهلية فنقول
قوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا اي النبوة فالنقل يقتضي ان يكون هاديا داعيا الغير الى الله واذا صلح ان يكون
هاديا للغير وداعيا له فاولى ان يصلح ان يكون مهتديا ومجيبا للداعي وبعد وجود حقيقة الشيء انما يمتنع
ثبوته حكما بحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان اصلا لما مر انه حسن لا يحتمل غيره فلو صار محجورا عنه لكان قبيحا
من ذلك الوجه ولا عهدة فيه الا في لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما الاداء فلا عهدة فيه فكان النظر
في الحكم بصحة ادائه لانه ينال به الفوز والسعادة في الدارين وحرمان الميراث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة
بينه وبين امراته الكافرة مضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلام من اسلم لان الاسلام شرع عاصما للحقوق
لا قاطعا ولان ذا ليس بمقصود بالايمان بل ذلك من ثمراته وانما تعرف صحة الشيء من حكمه الذي وضع له وهو سعادة
الآخرة لا من ثمراته ولان ذا شيء لا ينفك يصير به مستحقا للارث من اقاربه المسلمين وتقرر نكاحه اذا كانت
زوجته اسلمت قبله على انها تلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد عهدة لانه لم يصدر عنه فعل صالح
للزوم العهدة والدليل على عدم لزوم الاداء قبل البلوغ ما ذكر في الجامع انه اذا استوصف فلم يصف الاسلام
بعد ما عقل لم تبن منه امراته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه من ذلك كفرا فتبين منه امراته كما بعد البلوغ فاما
عرض الاسلام عليه عند اسلام امراته فلصحة الاداء منه لا لوجوب الاداء عليه والتفريق بينهما اذا امتنع على
وجه النظر لخصمه اكتفاء بالاهلية القاصرة لذلك فيما يرجع الى حق الزوجة يكتفى بالاهلية القاصرة كلزوم
النفقة ولهذا قلنا اذا كان الزوج مجنونا وله اب فاسلمت امراته فانه يعرض الاسلام على ابيه فيفرق بينهما اذا
ابى ان يسلم ومعلوم ان الاب لا يقوم مقامه فيما يضره ومع ذلك يكتفى باباء من هو قائم مقامه في صحة الاداء لو
اداه دفعا للضرر عن الزوجة وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفوا اعلم ان ما يكون قبيحا على وجه
لا يحتمل غيره كالردة فابو يوسف رح لا يحكم بصحتها من الصبي في احكام الدنيا لانها تتمحض ضررا وانما حكمنا
بصحة ايمانه لانه تمحض منفعة ولكنا نقول ان كما توجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة الردة وهذا لانه

اذا اعتبر علمه بابويه في رجوعه اليهما فلا بد ان يعتبر علمه بوحدانية الله تعالى وكذا الجهل بغير الله تعالى لا يعد منه
علما فكذا الجهل بالله تعالى والردة جهل بالله تعالى وقد وجدت حقيقتها منه فلا تمتنع ثبوتها بعد وجودها منه
حقيقة في حق احكام الآخرة وما يلزم من احكام الدنيا بالردة كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزم لضرورة
الحكم بصحتها لا مقصودا بنفسه الا ترى انه يثبت في حقه بطريق التبعية للابوين بان ارتدا ولحقا بدار الحرب
وفيما يتضمن مقصود الاولية للابوين عليه وما هو بين الامرين كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير عهدة
اعلم ان ما يتردد من حقوق الله تعالى بين ان يكون حسنا وبين ان لا يكون حسنا في بعض الاوقات فانه يصح الاداء
منه قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لانها تحتمل النسخ والتبديل
فلان يبقى حسنا بلا وجوب الاداء لان في وجوب الاداء الزام العهدة وفي صحة الاداء نفع محض لانه يعتاد
اداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ ولهذا صح التنفل منه بهذه العبادات بلا لزوم مضي ووجوب قضاء لانها
شرعت كذلك في البالغ اذا شرع في صوم او صلوة على ظن انه عليه ثم تبين انه ليس عليه يبطل عنه صفة اللزوم حتى
اذا افسده لا يلزمه القضاء وكذا اذا شرع في الحج بالظن ثم تبين انه ليس عليه تبطل صفة اللزوم حتى اذا احصر
فتحلل لم يلزمه القضاء وان احرم الصبي صح منه بلا عهدة حتى اذا ارتكب محظورا لم يلزمه الكفارة لان في
ذلك ضررا فيستدعي الاهلية الكاملة واذا ارتد الصبي لا يقتل وان صحت ردته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان
القتل ليس من حكم عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد المحاربة قبل البلوغ ولهذا لا يثبت في حق النساء
ولان القتل جزاء على الردة بطريق العقوبة وما يجب جزاء يبتنى على الاهلية الكاملة فلا يثبت في حق الصبي بالاهلية
القاصرة فان قلت اليس انه يعزر اذا اساء الادب بالضرب وذلك نوع جزاء وقد وردت السنة المعروفة فيما
هو محض حق الله تعالى فانه عليه السلام قال مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا
وهذا الضرب بطريق الجزاء على الامتناع من اداء الصلوة عقوبة قلت الضرب عند اساءة الادب تاديب وليس
بجزاء على الفعل الصادر منه بطريق العقوبة كضرب الدواب للتاديب وقد ورد الشرع به حيث قال تضرب
الدابة على النفار ولا تضرب على العثار وما كان من غير حقوق الله ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة
يصح مباشرته منه لانه محض منفعة فيثبت في حقه بناء على الاهلية القاصرة وذلك مثل قبول بدل الخلع
من العبد المحجور فانه يصح بغير اذن المولى لانه محض منفعة فكذا اذا آجر الصبي المحجور نفسه على العمل ومضى
العمل وجب الاجر استحسانا بدون شرط السلامة من العمل لانه نفع محض ولو آجر العبد المحجور نفسه للعمل
يجب الاجر بشرط السلامة من العمل لان المستاجر يصير غاصبا له من وقت الاستيجار فيجب قيمته ويملك
العبد من حين الغصب فلا يجب الاجر منافعه وكذا العبد او الصبي اذا قاتل بغير اذن المولى او الولي استوجب
الرضخ وقيل انه قول محمد رحمه الله لانه ذكر في السير الكبير وهو مخصوص بقوله ولهذا صححنا عبارة الصبي في بيع
مال غيره وطلاق غيره وعتاق غيره اذا كان وكيلا لانه محض منفعة في حقه لانه يصير به مهتديا في التجارات
عارفا بمواضع الغبن والخسران واليه اشار الله تعالى بقوله وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم ومعرفتهم بالتصرفات
قبل البلوغ ولان في اهدار عبارته الحاقه بالبهائم والبيان بان الانسان من الحيوان وبه من الله على الانسان

١٧٣

فقال خلق الانسان علمه البيان وقال علم المرء باصغريه بقلبه ولسانه وقال القائل لسان الفتى نصف ونصف
فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم والدم وفي الضار المحض كالطلاق والوصية يبطل اصلا اعلم ان ما هو ضرر محض
لا تشوبه منفعة في العاجل فهو غير مشروع في حقه فيبطل مباشرته كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض
لانه يبطل ملكه بهذه التصرفات ولم يملك عليه ذلك غيره ما خلا القرض فان القاضي يملكه عليه لانه التحق بالنافع
المحض في حقه لقدرته على استيفائه لانه يتمكن منه بمجرد علمه بخلاف الاب فانه لا يتمكن منه الا بشهود وليس كل
شاهد يعدل والعين بعرض التوى والتلف بخلاف الدين وفي الدائر بينهما كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي اعلم ان ما
يتردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحوه فانه يملكه برأي الولي ولا يملكه بنفسه لانه قد صار اهلا
لمباشرته حتى اعتبرت عبارته في حق الغير اذا عمل للغير فلان يعتبر في حق نفسه اولى وفي القول بصحة مباشرته برأي
الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي مع فضل نفع البيان وتوسع طريق الاصابة لانه يتمكن من تحصيل مقصوده
بطريقين بمباشرة نفسه ومباشرة وليه فكان ذلك انفع له ثم عند ابي حنيفة رحمه الله لما صار رأيه القاصر مجبورا بانضمام
رأي الولي اليه التحق بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ ولا يملكه الولي ذلك
وعندهما لما كان نفوذ هذا التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب اعتبار رأيه العام وهو ما اذا اذن للصبي لتعديه
عن موضعه برأيه الخاص وهو ما اذا باشر بنفسه فكما لا ينفذ تصرف الولي بالغبن الفاحش بمباشرته فكذا لا ينفذ بمباشرة
الصبي بعد اذن وليه له وما قال ابو حنيفة رحمه الله اصح فان اقرار الصبي بعد اذن الولي له صحيح وان لم يملك الولي الاقرار
عليه بنفسه وفي تصرفه مع الولي بغبن فاحش روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله في رواية يصح لما قلنا انه صار كالبالغ عنده
بانضمام رأي الولي الى رأيه وفي رواية لا يصح لان شبهة النيابة قائمة في تصرفه لانه في الملك اصيل وفي الرأي اصيل
من وجه دون وجه وهذا لان الرأي باعتبار العقل وله اصل العقل دون وصف الكمال فكان هو باعتبار الاصل
متصرفا بنفسه كالبالغ وباعتبار الوصف هو كالنائب فتثبت شبهة النيابة باعتبار وصف الرأي فلو كان نائبا
من كل وجه لم يجز تصرفه معه اصلا كالوكيل فاذا كان نائبا من وجه دون وجه اعتبرت في موضع التهمة وهو التصرف
مع الولي بغبن فاحش ولم يعتبر في غير موضع التهمة وهو التصرف بمثل القيمة معه او مع الاجانب وباعتبار ان ما
كان نفعا محضا يملكه الصبي بدون اذن الولي وما كان مترددا لا يملكه بدون اذنه قلنا الصبي المحجور اذا صار
وكيلا لم يلزمه العهدة لان في الزام العهدة عليه ضررا به فيلزم الموكل وباذن الولي يلزمه لانه لما ملك التزام
الثمن في ذمته بتصرفه لنفسه فكذا بحكم الوكالة واذا اوصى الصبي بشيء من وصايا البر بطلت وصيته عندنا
وان كان فيه نفع ظاهر لانه يصرفه الى نفسه في نيل الزلفى ولو لم ينفذ يبقى على غيره لانه تبرع وهو ليس من
اهله فان قيل ان ملكه يزول عنه بموته وان لم يوص فكانت الوصية انفع في حقه من تركها لانه لو انتقض البر
يصرف الى مطلبه الحالي ولو مات يتحقق مقصوده المالي ولا كذلك اذا تركها قلنا الارث شرع نفعا للمورث
لقوله عليه السلام انك ان تدع ورثتك اغنياء خير لك من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولان نقل املاكه الى اقاربه
عند استغنائه عنه يكون اولى عنده من النقل الى الاجانب فهو بالايصاء يترك هذا الافضل فكان ضررا في حقه
ولهذا شرع الارث في حق الصبي لا ان البالغ يملك الايصاء كما يملك الطلاق بعد النكاح والصبي لا يملك

ذلك وعلى هذا قلنا اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما صبي مميز فانه لا يخير الصبي ولا يعتبر عبارته
في هذا الاختيار شرعا لانه من جنس ما يتردد بين النفع والضرر والغالب من حاله ان يختار من لا يواخذه
بالاداب ويتركه يخليه للعب لقلة نظره في العواقب وكما لا يعتبر اختياره في هذا لا يعتبر اختيار وليه لان
وليه في هذه الحالة ابوه والابوين في هذا الاختيار يعمل لنفسه فلا يصلح ان يكون ناظرا فيه لولده وقال الشافعي رح
كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيه كالاسلام والبيع وما لا يمكن تحصيله له بمباشرة
وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية واختيار احد الابوين واصله ان من كان موليا عليه لا يصلح ان يكون وليا لان
كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وهما متضادان فلا يجوز اجتماعهما فلهذا اعتبر عبارته
في اختيار احد الابوين وفي الايصاء لانه لا يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيهما وكذا ان العبادات وابطل
الايمان والردة لانهما يثبتان بطريق التبعية للابوين فلا يعتبر عبارته فيهما وقبول الهبة في قول تصح منه دون
الولي وفي قول عكسه ولنا انه لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي اذ لا منافاة بين تحصيل منفعة له
بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرته بنفسه في حالة اخرى وانما تتحقق هذه المنافاة في حالة
واحدة ونحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون تبعا لا يكون مسلما
باسلام نفسه وهذا لانه لما كان قاصر الاهلية صلح ان يكون موليا عليه ولما كان صاحب اصل الاهلية
صلح ان يكون وليا ومتى جعلناه وليا لم نجعله فيه موليا عليه ومتى جعلناه موليا عليه لم نجعله وليا فيه وانما
هذا عبارة عن الاحتمال اي يحتمل ان يكون موليا عليه ويحتمل ان يكون وليا لا انه مولى عليه في حال كونه وليا
فيه وفيما قلنا توسيع طرق الاصابة وهو المقصود اذ المقصود من الاسباب احكامها فوجب احتمال هذا
التردد في السبب وهو كونه وليا وموليا عليه لسلامة الحكم عن التردد لانه لا يكون الا بطريق واحد وانما الامور
بعواقبها ولا تردد في العاقبة لما قلنا وانما التردد يكون في الابتداء ولا عبرة به فصـــل والامور المعترضة
على الاهلية نوعان اي الامور التي تعترض على الاهلية التي بينا انها بقاء على قيام الذمة نوعان سماوي اي
يكون من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه وهو الصغر وهو في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل
والتمييز لكنه اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك بواسطة نقصان عقله
فسقط به اي بالصبا ما يحتمل السقوط عن البالغ بالعذر كالصلوة والصوم فيما يحتمله السقوط عن
البالغ بالجنون وغيره فلا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا ولو كانت الفرضية
ساقطة عنه لكان نفلا لا فرضا كما في الصلوات والزكوات الا ترى انه اذا آمن في صغره لزمه الاحكام التي تثبت
تبعا للايمان الفرض كحرمان الارث ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة واستحقاق الارث من اقاربه
المسلمين وصلاة الجنازة عليه ولو بلغ كذلك ولم يقل كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاداء نفلا لما اجزى
عن الفرض كما لو صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره وكما لو حج ثم بلغ ووضع عنه الزام الاداء والتكليف بالايمان
لانه ليس باهل للزوم العهدة فان قلت كيف يكون الاداء فرضا مع عدم لزوم الاداء عليه قلت قد يقع
الاداء فرضا وان لم يجب عليه كالمسافر اذا صام يقع فرضا وان كان لزوم الاداء متاخرا الى ادراك عدة من ايام

ايام اخر وكذا العبد والمريض والمسافر لا يجب عليهم الجمعة واذا ادوها يقع فرضا وجملة الامر انه يوضع
عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة بالحديث فجعل سببا للعفو عن كل
عهدة تحتمل العفو بخلاف الردة لما بينا انها قبيح لعينها لا تحتمل العفو فلا تحتمل العدم بعد تحققها فلا
يحرم عن الميراث بالقتل عندنا لانه جزاء على الجناية وفعله لا يوصف بالجناية بخلاف الكفر والرق لان الحرمان
بهما لعدم الاهلية لا باعتبار الجزاء وهذا لانهما ينافيان اهلية الارث لانتفاء الولاية بهما والارث مبني
عليها وعدم الحق لعدم سببه او لعدم اهليته لا يعد جزاء والعهدة نوعان خالصة لا يلزم الصبي بحال كما في
الطلاق ونحوه ومشوبة يتوقف وجوبها على راي الولي كما في البيع والاجارة ونحوهما ولما كان الصبا عجزا كان
سببا لثبوت ولاية الغير عليه ولسلب ولايته عن الغير وانما عد الصبا من العوارض وهو ملازم للانسان
من حين الولادة لان الكلام في الامور المعترضة على الاهلية وقد بينا ان اهلية الوجوب بناء على قيام الذمة
والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب باجماع الفقهاء وكانت اهلية الوجوب ثابتة في حق الصبي وقد سقط
الوجوب عنه باعتبار الصبا فكان من الامور المعترضة على الاهلية والجنون ويسقط به كل العبادات لانه ينافي
القدرة اي القدرة على النية للعبادة لانها لا تكون بلا عقل وقصد وهو ينافيهما فيفوت القدرة على الاداء
فيفوت الوجوب ضرورة لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم وجعل كان لم يكن وهذا لانه لما كان منافيا لاهلية الاداء
لان الانبياء عليهم السلام عصموا عنه اذ لا يجوز ان لا يكونوا اهلا للعبادة في زمان فمن لم يكن اهلا للعبادة يكون ملحقا
بالبهائم الا ترى انه تعالى قال لنبينا عليه السلام فذكر فما انت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون اي فاثبت على تذكير الناس و
موعظتهم فما انت برحمة ربك وانعامه عليك بالنبوة ورجاحة العقل بكاهن ولا مجنون كما زعموا والتقدير لست
كاهنا ولا مجنونا ملتبسا بنعمة ربك كان القياس فيه ما قلنا وهو ان يسقط به كل العبادات لكنه اذا لم يمتد
لم يكن موجبا حرجا الحقناه بالنوم وهو لا يمنع الوجوب لاحتمال الاداء لتوقع الانتباه عن النوم في كل ساعة
وقد اختلفوا ان الجنون الذي بينا حكمه انه في القياس كذا فقال ابو يوسف رح هذا اذا كان عارضا بان يكون
بعد البلوغ حتى يلحق بالعوارض ويقول اذا كان ممتدا الى الحرج يسقط الوجوب والا فلا فاما اذا كان
اصليا بان بلغ الصبي مجنونا فحكمه حكم الصبا فيسقط الوجوب وان قل وقال محمد رح الجنون الاصلي والعارضي
سواء واعتبر حال الجنون الاصلي فيما يزول عنه اي في الجنون الذي يزول لان الكلام في الجنون الزائل ويلحق باصله
اي يلحق محمد رح الجنون الاصلي اذا زال باصل الجنون وهو ان يكون عارضا لان الاصل في الجبلة السلامة وفواتها
بعارض والجنون بفوتها فيكون الاصلي فيه ان يكون عارضا والحكم في العارضي انه اذا امتد يمنع الوجوب والا فلا
ونفس الجنون في اصل الخلقة متفاوت بين مديد وقصير ويلحق محمد رح هذا الاصلي اي الجنون الاصلي فيما
اذا لم يستوعب بالجنون العارضي وذلك اي الاختلاف في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان
فعند ابي يوسف رح يسقط وان لم يمتد وعند محمد رح لا يسقط لانه لم يمتد وحد الامتداد في الصلوات ان يزيد
على يوم وليلة اعلم ان حد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات ففي الصلوات بان يزيد على يوم وليلة باعتبار
الصلوات عند محمد رح اي ما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وان كان من حيث الساعات اكثر من يوم

دليله وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في الغد بعد دخول وقت الظهر لا قضاء عليه عندهما
لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد رحمه الله يلزمه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات
ستا فيدخل في حد التكرار وهو القياس لكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر
ولم يعتبر التكرار لان ذلك لا يثبت الا بالحول وحينئذ يصير التبع زائدا على الاصل ولا يجوز ان يكون التبع زائدا على
الاصل وفي الزكوة باستغراق الحول وابو يوسف رحمه الله اقام اكثر الحول مقام الحول كما هو دابه فاذا زال قبل هذا الحد
وهو اصلي كان على هذا الخلاف اي اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك للنصاب فمضى بعد البلوغ ستة اشهر مثلا ثم
زال الجنون وتم الحول وهو مفيق فعليه الزكوة عند محمد رحمه الله ولا زكوة عند ابي يوسف رحمه الله ما لم يتم الحول من وقت الافاقة
لان عنده هو ملحق بالصبا ولو كان عارضا يجب الزكوة اجماعا لانه لم يستغرق فاما اذا زال الجنون بعد ما مضى احد
عشر شهرا فكذلك عند محمد رحمه الله لعدم الامتداد وعند ابي يوسف رحمه الله لا يجب لوجود الزوال بعد حد الامتداد وفي
ستر ان اهلية الوجوب بالذمة والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب وكان الجنون غير مناف لاهلية الوجوب لانه
لا ينافي الذمة ولا ينافي حكم الواجب اي فائدته وهو الثواب في الاخرة على تقدير الاداء اي اذا ادى الواجب واذا
الصوم في حقه محتمل كما مر وهو اهل للثواب لكونه مسلما الا يرى ان المجنون يرث ويملك وهو ثابت له ارث والملك لا
يكون بدون الذمة والوارثة والملك نوع ولاية قال الله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني والولاية لا تكون بدون الذمة
فعلم بما ذكرنا ان له ذمة صالحة للوجوب الا انه لفوت الاداء فيصير الوجوب عدما بناء على عدم الاداء وذا بان
يكون مفضيا الى الحرج ولهذا كان المجنون مواخذا بضمان الافعال في الاموال على سبيل الكمال لانه اهل لحكمه وهو اداء
المال باداء الولي لان فعله غير مقصود وهذا لان الجنون وان كان من اسباب الحجر لكن الحجر عن الاقوال صحيح
لان اعتبارها بالشرع والشرع اهدر اقواله دون الافعال فيواخذ بضمان الافعال دون الاقوال حتى لا يعتبر
اقراره ونحو ذلك ولا يصح ايمانه لعدم ركنه وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان لان ذا انما يكون بالعقل
وهو عديم العقل لا لكونه محجورا عن الايمان لان عدم الحكم لعدم الركن ليس من باب الحجر ولهذا كان الايمان
مشروعا في حقه تبعا لابويه لانه من المنافع المحضة ولم يصح التكليف لعدم العقل الا في حقوق العباد
حتى ان امراة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ولي المجنون فان اسلم وليه فبها والا فرق
بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بقدر الممكن وما كان ضررا يحتمل السقوط كالحدود والكفارات فانها تحتمل
السقوط عن البالغ بالشبهات والعبادات فانها تحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار فغير مشروع في حقه
وما كان تبعا له يحتمل العفو فثابت في حقه حتى يحكم بردته تبعا لردة ابويه والعته بعد البلوغ اعلم ان المعتوه
من اختلط كلامه فكان بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وذلك الاختلاط لنقصان عقله وهو كالصبا
مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فانه لو اسلم يصح اسلامه ولو اتلف مال الغير يضمن
ولو توكل من انسان صح ويتوقف بيعه واجازته على اجازة الولي لكنه يمنع العهدة نظرا له ومرحمة عليه واما
ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة ولكنه شرع جبرا للفائت وذا لعصمة المحل وكونه صبيا لا
معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل فيجب عليهما ضمان ما استهلكا ويوضع عنه الخطاب كالصبي دفعا

دفعا للحرج عنهما ويولى عليه ولا يلي على غيره لان الولاية المتعدية فرع للولاية القاصرة فليس له ولاية على
نفسه للحجر فكيف يكون له ولاية على غيره وانما يفترق الجنون والصغر في ان عارض الجنون غير محدود وفعلنا
اذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام على ابيه وامه ولا يوخر الى وقت الافاقة دفعا للضرر عن المسلمة
والصبا محدود لان له غاية معلومة فوجب تاخير العرض الى ان يعقل بيانه ما قال في الجامع لو ان رجلا
نصرانيا زوج ابنه الصغير امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل
الصبي لان عقل الصبي في اوانه معهود فاذا عقل عرض القاضي عليه الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما
صح العرض وان كان لا يخاطب الصبي بالاسلام عندنا لان ذلك وضع عنه رحمة عليه وهنا وجب العرض لحصول حقها
حقوق العباد لا تسقط بعذر الصبا فلذلك يعرض عليه اعتبارا لحق العباد بخلاف ما لو كان مجنونا فانه
يعرض الاسلام على ابيه او امه فان اسلما او اسلم احدهما والا فرق بينهما لانه ليس له غاية معلومة ولا وجه
الى تركها تحت يد الكافر ولا يصح اسلامه بنفسه ثم يعرض الاسلام على احد ابويه ضرورة واما الصبي العاقل
والمعتوه العاقل فلا يفترقان اي في كل الاحكام او في عرض الاسلام عليهما او في صحة الاسلام منهما والاول اظهر
والنسيان وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لانه لا يعدم العقل والذمة لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم
والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ولا يجعل عذرا في حقوق العباد لان حقوق العباد محترمة لحقهم جبرا
للفائت لا ابتلاء وحقوق الله تعالى شرعت ابتلاء لا لاستغنائه عن الخلق ولكنه ابتلاهم لانه الهنا ونحن عبيده وللمالك
ان يتصرف في مملوكه كيف يشاء واعلم ان الناسي والخاطي مخاطبان عندنا خلافا للمعتزلة وهو بناء على ان حقيقة العلم
ليست بشرط لتوجه الخطاب وسبب العلم كاف عندنا وهو موجود في حقهما لانهما قادران في حفظ النفس عن الوقوع
في الفعل ناسيا وخاطيا في الجملة لكن فيه نوع حرج فيكون فعل الناسي والخاطي جائز المواخذة لنوع تقصير منهما
وانما رفعت المواخذة في بعض المواضع رحمة وفضلا وعندهم لا تجوز المواخذة اصلا فلهذا قلنا تعذر المرء في
النسيان فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده كالنسيان في باب الصوم فانه غالب يلازم الطاعة لدعوة الطبع باعتبار
الجوع والعطش وكالنسيان في التسمية على الذبيحة فانه يعذر فيه باعتبار هيبة الحاصلة هنالك وهذا لان
النسيان امر جبلي عليه الانسان فجعل سببا للعفو في حقه لانه اعتراض عليه من له الحق فلا يعذر في الكلام
ناسيا في الصلوة والجماع ناسيا في الحج لان لهما احوالا مذكرة فكان بناء على تقصيره وسلام الناسي لما كان
غالبا عد عذرا والحق بالمنصوص عليه واما السلام على غيره فليس بغالب في الصلوة فلم يكن عفوا حتى لو سلم على
غيره في صلوته يفسد صلوته ولهذا عوتب ادم عليه السلام لانه لم يكن مبتلى بانواع مختلفة يتعذر عليه الحفظ والذكر
وانما ابتلي بالانتهاء عن شجرة بعينه فيسهل عليه حفظ فلذا صار مواخذا وهذا بخلاف حقوق العباد لان
النسيان ليس بعذر من جهتهم فلا يعذر المرء فيها والنوم وهو عجز عن استعمال القدرة بفترة عارضة مع
قيام عقله اي انه لا يقدر على استعمال الادراكات الحسية ليدرك المحسوسات ولا يقدر ايضا على استعمال
نور العقل ليدرك المعقولات ولا يقدر ايضا على افعال الاختيارية التي من احواله كالقيام والقعود والركوع
والسجود فاوجب تاخير الخطاب للاداء لعجز عن فهم مضمون الخطاب ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء وقد مر

ان الوجوب يرد مع احتمال الاداء وهذا لان النوم لان لا يمتد غالبا فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج
فلم يسقط الوجوب لوجود نائمين يؤيد قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
وينافي الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه و
قهقهته في الصلاة حكم حتى اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح قراءته واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد
صلوته ولا يكون قهقهته حدثا لان القهقهة انما جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة اذ المصلي يناجي ربه ولهذا
لم يكن حدثا خارج الصلوة ويسقط ذلك بالنوم ولا يفسد الصلوة ايضا لسقوط معنى الحدث عنها وقيل يفسد
صلوته ويكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا في الصلوة كانت حدثا في الاحوال كلها كالبول واذا كانت حدثا
كانت مفسدة للصلوة وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا لقصورها عن التي يكون في اليقظة فصارت كالضحك وهو
يفسد الصلوة لا الوضوء وقيل يكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى يقدر على البناء والاوجه قد اندرج فيما ذكرنا
والصحيح هو الاول والاغماء وهو ضرب مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى بخلاف الجنون فانه يزيله ولهذا كان النبي عليه
غير معصوم عن الاغماء كما لم يعصم عن الامراض وهو معصوم عن الجنون لما تلونا وهو كالنوم في فوت الاختيار وفوت استعمال
القدرة حتى بطلت عباراته بل اشد منه لان النوم فترة اصلية لا يخلو الانسان عنه والاغماء عارض وقد يعرض انسانا
دون انسان فكان الاغماء في العارضية اقوى من النوم واشد منه في فوت القوى لان النائم اذا نبه تنبه ولا كذلك
المغمى عليه فكان حدثا بكل حال بخلاف النوم ومنع البناء بكل حال لانه من العوارض النادرة وهو فوق الحدث فلا
يلحق به في جواز البناء كالجنابة ويختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى لان الاغماء مناف للقوة اصلا وقد يحتمل الامتداد
فيسقط به الاداء دفعا للحرج واذا بطل الاداء بطل الوجوب لما مر كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار
الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما وقد مر تقريره وكان القياس ان لا يسقط به شيء من الواجبات
لانه لا ينافي العقل فصار كالنوم وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر لان احكام الشرع تبتنى على ما عم وغلب لا على ما
شذ وندر وكذا في الزكوة اما في الصلوة فغير نادر فيعتبر وقد جاءت السنة في الصلوة فان عمار بن ياسر اغمي عليه اربع
صلوات فقضاهن وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه ثلث ايام ولياليها فلما افاق لم يقض والرق وهو عجز حكمي لا حقيقي
فرب عبد يكون اقدر من حر حسا لكنه عاجز عما يقدر عليه الحر من الاحكام شرعا كالشهادة والقضاء والولاية
ومالكية المال شرع جزاء في الاصل على الكفر لانهم لما استنكفوا ان يكونوا عباد الله تعالى جازاهم الله تعالى بان جعلهم
عبيد عبيده اي في حالة البقاء ولكنه صار من الامور الحكمية اي في حالة البقاء غير مضاف الى الكفر ولا يراعى فيه صفة كونه
جزاء حتى يبقى رقيقا وان اسلم ويسري الى المتولد من مسلمين وان لم يوجد منه سبب ثبوت الرق كالخراج فانه جزاء في
الاصل لا في حالة البقاء حتى اذا اشترى مسلم ارضا خراجية من ذمي يبقى خراجيه وهو نصب المرء عرضة للتملك والاسترقاق
وهو وصف لا يتجزى لانه يستحيل ان يكون بعضه شايعا قويا متصفا بالمالكية واهلية الشهادة والولاية وبعضه
ضعيفا زايل المالكية والولاية والشهادة وقال محمد رحمه الله في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان انه
يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه ولم يجعل نصفه حرا ونصفه عبدا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كحر كما اقام
الشرع امرأتين مقام رجل كالعتق الذي هو ضده اعلم ان العتق ضد الرق لان الرق ضعف حكمي والعتق قوة حكمية وهو لا

ايضا اذ لو كان متجزيا لثبت عتق الرق وهذا لانه لو ثبت العتق في بعض المحل فالبعض الاخر ان كان عتقا فظاهر وان
كان رقيقا ستجزيهما حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا عند ابي حنيفة في شهاداته وساير احكامه وانما هو كالمكا
تب حتى تكون احق باكتسابه ولا يجوز بيعه الا انه لا يقبل الفسخ بخلاف الكتابة القصدية وكذا الاعتاق عندهما لانه يلزم الاثر
بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر وهذا لانه اذا اعتق البعض فلا يخلو اما ان ثبت العتق في المحل او لا فان لم يثبت العتق
في المحل يلزم المؤثر بدون الاثر وهو ممتنع فان ثبت فاما ان ثبت كله او بعضه فان ثبت بعضه فلا يخلو اما ان يزول الرق
عنه او لا فان لم يزل يلزم اجتماع الضدين وان زال فلا يخلو اما ان زال بعضه او كله فان زال بعضه يلزم تجزي الرق وان زال
كله يلزم خلو بعض المحل عن احد الضدين ولانه يلزم تجزي العتق وقد مر ان العتق والرق لا يتجزيان وان ثبت كله يلزم الاثر
بدون المؤثر فلما كان القول بتجزي الاعتاق مستلزما لهذه الامور الممتنعة كان القول بتجزي الاعتاق ممتنعا ضرورة وبهذا
يتضح ما قرره فخر الاسلام وهو ان الاعتاق انفعاله العتق اي لازمه ومطاوعه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر
فلا يتصور بدونه اي لا وجود للمتعدي بدون اللازم كالكسر لا يتحقق بدون الانكسار واذا لم يكن الانفعال اي العتق
متجزيا لم يكن الفعل اي الاعتاق متجزيا والا يلزم ما ذكرنا وهذا كالتطليق والطلاق وقال ابو حنيفة رحمه الله انه ازالة الملك
متجزية لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم اعلم ان الاعتاق عنده ازالة الملك وهو متجز ثبوتا وزوالا لما عرف في بيع
النصف وشرى النصف لكن تعلق به ما لا يتجزى وهو العتق وهو كغسل الاعضاء الاربعة فانها متجزية تعلق بها اباحة الصلوة
وهي غير متجزية وكاعداد الطلاق للحرمة الغليظة وهذا لان الاصل ان التصرف يلاقي حق المتصرف لا حق غيره والملك حقه
لانه المنتفع به على الخصوص فاما الرق فحق الشرع لانه جزاء الاستنكاف كما بينا والجزاء ما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد
فكان حقه ولهذا سمي القطع جزاء لانه خالص حقه وكذا العتق الذي هو قوة حكمية به يصير المرء اهلا للكرامات لا يعتق غير
موكول اليه حتى يتصرف فيه بل الله تعالى يثبته في المحل عند زوال كل الملك عنه فلو كان الاعتاق اسقاط الرق واثبات العتق
قصدا لكان متصرفا في حق الغير قصدا ولو جعلناه ازالة للملك قصدا وثبت في ضمن زوال كل الملك زوال الرق وثبوت
العتق لكان فيه ابطال حق الغير ضمنا والمرء لا يتمكن من ابطال حق الغير قصدا ويتمكن من ابطال حق نفسه قصدا ثم يبطل
به حق الغير ضمنا الا يرى ان العبد المشترك اذا اعتق احدهما نصيب صاحبه لم يجز ولو اعتق نصيبه جاز ويتعدى الى
نصيب صاحبه بالعتق او الفساد ضمنا والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا اي هو مملوك من حيث انه مال لا من
حيث انه ادمي فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لمنافاة بين المالكية والمملوكية لان احدهما سمة العجز والاخرى سمة
القدرة ولان المال مبتذل ومالكه مبتذل وبينهما منافاة حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري لانه يختص بملك الرقبة
وليس لهما ذلك بل للمولى ولا يصح منهما حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية لانها للمولى لان ذاته ملك المولى
وملك الذات علة لملك الصفات القائمة بها بتبعها فكانت القدرة التي تحصل بها الفعل ملك المولى والعبادة لا تتادى
بملك الغير لفوات معنى الابتلاء الا ما استثني عليه في ساير القرب البدنية كالصلاة والصوم فان الاستطاعة التي تحصل
الصوم والصلوة ليست ملك المولى بالاجماع لانه في حقهما مبقى على اصل الحرية يؤيد قوله عليه السلام ايما عبد حج عشر حجج
فاذا اعتق فعليه حجة الاسلام وحصل الفرق بما ذكرنا بين العبد والفقير اذا حج لانه مالك لمنافعه فلم يكن مؤديا
بملك الغير وانما شرط الزاد والراحلة لوجوب الاداء تيسيرا عليه ودفعا للحرج عنه ولم يؤد باليسر الذي يصير به

بنطه

سمعا سهلا كما فى الزكوة لان ذلك لا يكون الا بالتحريم ومراكب داعون وذا ليس اجماعا فلذا لم يجب عليه الاداء لفقد شرطه وصح الاداء لوجود السبب وهو السبب وقيام الذمة ولا يبا فى مالكية غير المال لانه غير مملوك من ذلك الوجه فلا يتحقق المنافاة كالنكاح فانه مالك له لانه من خواص الادمية ولهذا ينعقد بدون اذن المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاذن وانما يتوقف عند عدم الاذن من المولى لان النكاح ما شرع الا بالمال بالنص وفى ايجابه بدون اذنه اضراره الا يرى ان المولى اذا اذن جاز بكون المالك لبضع المراة العبد له المولى والدم والحياة حتى لا يملك المولى اتلافه لان فيه تفويت حيوته ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار بالدم وينافى كمال الحال فى الكرامات الموضوعة للبشر فى الدنيا كالذمة والولاية فانهما من كرامات البشر اما الولاية فظاهرة لان نفيها انفاذ قول الانسان على الغير شاء الغير او ابى وكذا الذمة لانه يصير بها ممتازا عن الحيوانات واهلا للتوجه للخطابات الا يرى الى ما يروى عن بعض الصحابة انه قرى عنده قوله تعالى قال اخسئوا فيها ولا تكلمون فقال مرحبا بمن به هذا الخطاب فقيل له هذا فى اهل النار فقال اليس هذا خطاب الحبيب فنظر الى من قال حتى الى ما قال حتى ان الذمة ضعف برقه فلم يحتمل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب حتى يباع فيه الا ان يختار المولى ان يفديه وانما يباع رقبته فى دين الاستهلاك ودين التجارة اذا كان ماذونا لان الاذن انما يحتاج اليه ليظهر فى حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضعه وهو الرقبة اذ الاصل استيفاء الحق من المحل الثابت فيه الا اذا تعذر كالحر واذا لم يثبت فى حق المولى يطالب بعد العتق ولم يتعلق برقبته وكسبه مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امراة بغير اذن مولاه ويدخل بها لان النكاح الفاسد لشبهة العقد الصحيح والمولى ما رضى بتعلق الدين برقبته لانه لم ياذن له وانما وجب باعتبار ان الوطى فى المحل المعصوم سبب للضمان الجابر او الحد الزاجر وتعذر ايجاب الحد للشبهة فتعين الضمان والحل اى حل النساء فهو من كرامات البشر ولهذا حل لنبينا عليه السلام او الى ما لا يتناهى لفضله على غيره فيتسع بالحرية وينتقص بالرق الى النصف لان الحرية ثبت لاستجلاب الكرامات فلا ينكح العبد الا امراتين وكذا حل النساء ينقص بالرق الى النصف حتى لا يصح نكاح الامة حال الانضمام الى الحرة ويصح عند عدم الانضمام اليها والعدة تنتصف اما اذا كانت بالاشهر فظاهر وكذا اذا كانت بالحيض لان الحيض لا يتجزى فيتكامل احتياطا وكذا الطلاق تنصف لكن الطلقة الواحدة لا تقبل التنصيف فيتكامل ترجيحا لجانب الوجود على جانب العدم لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع فى قدر المملوك للزوج فيتقدر بقدر الحل ويزداد المحلية بالحرية فينتقص بالرقية وازدياد الطلاق بناء على ذلك الا يرى ان من ملك عبدا ملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين يملك اعتاقين وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية لان بالنكاح يثبت الملك له عليها اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم وتنصف الحدود والقسم بالرق لانه متنصف لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وانتقص بدل الدية عن الدية اذ قيل خطاه تساهل مالكية كما انتقص بالانوثة لكن نقصان الانوثة فى احد ضربى المالكية بالعدم فوجب التنصيف ولهذا النقصان فى احدهما لا بالعدم فوجب التنقيص بيانه ان يدله الشى يتقدر بقدره ولما كان الحر اقوى فى المالكية لكونه مالكا للمال وللنكاح ليس بمال وجبت ديته على الكمال لانه اتلاف من هو مالك للنوعين ولما كانت الحرة غير مالكة لاحد النوعين اعنى النكاح والطلاق ويملك النوع

الاخر وهو المال على الكمال وجب نصف دية على قاتلها ولما كان العبد مالكا لاحد النوعين اعنى ما ليس بمال على الكمال وملك النوع الاخر ناقصا لانه يملك المال تصرفا ويدا بدليل انه ليس للمولى ان يسترد ما اودعه العبد من يد المودع لا رقبة وجب نقصان بدله عن الدية بما له خطر فى الشرع وهو العشرة لانه يملك بها البضع المحترم وتقطع بها اليد المحترمة اعتبارا لنقصان حاله وهذا بناء على ان الاذن اسقاط للحق وفك للحجر والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه باهليته لانه بقى بعد الرق اهلا للتصرفات بلسانه الناطق الناطق وعقله المميز وانما منع عن التصرفات لحق المولى وبعد الاذن يظهر مالكية العبد ويلتحق بالاحرار تصرفا ولهذا لا يرجع بما لحقه من العهدة على المولى ولو كان الاذن انابة وتوكيلا كما قال الشافعى لرجع كالوكيل ولا يقبل التوقيت حتى لو اذن لعبده يوما كان ماذونا ابدا لان الاسقاطات لا تتوقت ولو اذن له فى نوع ونهاه عن التصرف فى نوع اخر كان ماذونا فى جميعها الا انه يتسلط بالاذن بيد غيره حتى يملك حجره بدون اسقاطه على مانه بلا عوض ويثبت بالكتابة يد لازمة حتى لا يملك الفسخ بنفسه لانه بعوض فصار ما كالاجارة والاعارة وقال الشافعى لما استفاد الولاية من جهة المولى والتصرف لا يراد لنفسه وانما يراد لحكمه والحكم وهو الملك ثابت للمولى دون العبد لم يكن هو اهلا للتصرف اصالة بل نيابة ولم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان ذا انما يكون بالملك وهو معدوم وقلنا ان اهلية التكلم غير ساقط اجماعا لانه اذا يكون اديا وهو مكرم بالبيان والعبد فيه مثل الحر ولهذا قبلنا روايته فى الاخبار واخباره بهلال رمضان وبالهدايا ونحو ذلك وكذا الذمة مملوكة للعبد قابل للدين حتى يصح اقرار المحجور بالدين وانما يطالب بالدين بعد العتق لعسرته فى الحال ولهذا لو اراد المولى ان يتصرف فى ذمته بان يشترى شيئا على ان يجب الثمن على العبد له يصح كما لو شرط على اجنبى ولو كانت مملوكة للمولى لملكه كما اذا شرط على نفسه واذا ثبت انه مالك للذمة واثبه ان يتصرف فيما كان اهله لشغل ذمته بالدين اذ لا يتحملها التصرف الا بثبوت الدين فى ذمته واذا صار اهله لمعنى الحاجة كان اهله لقضاء الدين تفريغا للذمة عن الدين وادنى طرق القضاء اليد وانما جعلنا اليد ادنى طرق القضاء لان اعلاه الطرق ملك اليد وملك الرقبة وملك اليد حكم اصلى لان المقاصد انما يحصل به لا بملك الرقبة وانما شرع للضرورة لينقطع طمع الاغيار عنه ويكون الفائز بالسبب فائزا بالحكم دفعا للتقاتل والتفانى ولا يقال بان العبد لما كان مملوكا مالا لا يتصور ان يكون مالكا للمال بدلالة ان ملك اليد بنفسه غير مال الا يرى ان الحيوان يثبت دينا فى الذمة فى الكتابة والحاصل للمكاتب بعقد الكتابة ملك اليد ولو كان ملك اليد مالا لكان الحيوان ثابتا فى الذمة مقابله بالمال ولا يجوز ان يثبت الحيوان دينا فى الذمة بدله عما هو مال كما فى البيع ونحوه لجهالته ومبناه على المضايقة وانما يثبت دينا فى الذمة بدله عما ليس بمال كما فى الطلاق والخلع لجريان المساهلة فى ذلك ولا يقال الحيوان يثبت دينا فى الذمة فى النكاح والبضع عند الدخول مال لان البضع ليس بمال حقيقة واذا ثبت ان للعبد ذمة وله ولاية التصرف كان العبد اصلا فيما هو حكم للعقد اصلا وهو ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوايد وهو ملك الرقبة حتى كان له ان التصرف المقتضى الدين والمفقود وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه ولما ثبت ان العبد اصل فى التصرف والمولى يخلفه فى الملك جعل العبد فى حكم الملك كالوكيل اى يثبت الملك للمولى خلافه عنه كما يثبت الملك للموكل ابتداء خلافة عن الوكيل فان العبد اذا اتهب واصطاد يخلفه المولى عنه فى حق الملك وكذا فى حكم تعاد الاذن كالوكيل فى مسائل مرض الموت حتى اذا اذنه وهو صحيح ثم مرض المولى بقى ماذونا ويملك المولى بحرمة كالموكل يملك عزل الوكيل ويخلفه المولى فى الملك وان تعلق به وبما فى

يده حق الورثة والغرماء فلو كانت ثبوت الاذن صريحا والحجر فيه اصلا لصار محجورا وكذا يصح منه التصرف فيما يتغابن وتعتبر
من الثلث وعامة مسائل المأذون حتى اذا اذن العبد المأذون لعبده باذن المولى ثم حجر المأذون الاول او مات لا ينحجر الثاني
كالوكيل اذا وكل غيره باذن الموكل ثم مات او عزل لا ينعزل الثاني وانه لا يؤثر في عصمة الدم اي الرق في عصمة الدم منتقصا
ادا علم اما لان العصمة المؤثمة بالايمان والمقومة بدار الاسلام والعبد فيه كالحر اي العصمة على نوعين مؤثمة وهي تثبت بالايمان ومقومة
وهي بدار الاسلام حتى لو اسلم الكائن في دار الحرب تثبت له العصمة الاولى حتى لو قتله قاتل يأثم وان لم يجب عليه دية او قصاص
والعبد معصوم كالحر وانما يؤثر في قيمته حتى اذا قتل العبد خطاء وقيمته مثل الدية او اكثر ينتقص عن قيمته عشرة ولهذا
يقتل الحر بالعبد قصاصا لاستوائهما عصمة والقصاص يعتمد المساواة في العصمة لسقوط اعتبارها في غيرها كالعلم والشرف
والجمال وغير ذلك وصح امان المأذون بالقتال لانه لا ولاية على الغير له فان الولايات المتعدية انقطعت بالرق لوجود ما
ينافيها وهو الرق على الكمال لكن الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية لانه يصير شريكا في الغنيمة بالاذن وبالامان يسقط
حقه في الغنيمة فيلزمه حكم الامان اولا ثم يتعدى الى غيره من الغانمين لانه لا يتجزى فلم يكن من باب الولاية كشهادة العبد بهلال
رمضان فانها تقبل لان الصوم يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره من المسلمين وكذا الحكم في رواية الاخبار ولذا بطل امان العبد المحجور لان ح
عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه يتصرف على الناس ابتداء بالامتناع من الاسترقاق والاستغنام والقتل اذ لا حق له في الجهاد
حتى يكون مسقطا حق نفسه قصدا ثم يتعدى الى الغير ضمنا كما في المأذون وهذا مقتضى الولاية فهي لنفاذ قول الانسان
على الغير شاء او ابى كالشهادة فان قول الشاهد ينفذ على الخصم بدون ان يتعدى اليه ولانه غير مالك للجهاد لان استطاعته
للحج والجهاد غير مستثناة على ملك المولى فلا يصح امانه لان الامان من الجهاد معنى لانه شرع لما شرع له القتال وهو دفع الشر
فاذا لم يملك القتال لم يملك ما هو من توابعه ولهذا اذا قاتل يرضخ له ولا يستوجب السهم الكامل لان الرق اوجب نقصانا في الجهاد
حتى لم يملكه بدون اذن المولى فحينئذ يستوجب السهم الكامل واقراره بالحدود والقصاص اي صح اقراره بالحدود والقصاص
لما ان الرق لا ينافي مالكيته غير المال وهو النكاح والدم والحياة ثم حق المولى يبطل به لكنه بطريق الضمن والسرقة المستهلكة
والقائمة في المحجور اختلافا فاعلم انه اذا اقر عبد بسرقة عشرة دراهم فان كان مأذونا صح اقراره في حق القطع والمال
فتقطع يده ويرد المال على المسروق منه ان كان قائما وان كان هالكا فلا ضمان عليه صدقه مولاه او كذبه لان القطع والضمان
لا يجتمعان وان كان محجورا والمال هالك تقطع ولم يضمن كذبه مولاه او صدقه وان كان قائما وصدقه مولاه تقطع عندهم
ويرد المال على المسروق منه لعدم المانع وان كذبه وقال المال مالي فقال ابو حنيفة تقطع يده والمال للمسروق منه لان
اقراره بالقطع صح لانه مبقى على اصل الحرية فيه فيصح بالمال تبعا لاستحالة ان تقطع يده في مال مملوك لمولاه وقال ابو
يوسف تقطع يده والمال للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو على سيده فلا
يصح وقد يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وقال محمد لا القطع والمال للمولى لان اقرار المحجور
بالمال باطل لان ما في يده ملك مولاه ولهذا لا يصح اقراره بالغصب فكذا بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي
على ملك سيده ولا يجب القطع في مال حكم به لسيده لان كون المال مملوكا لغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع
فبفوات الشرط يفوت المشروط وعلى هذا قلنا في جنايات العبد خطاء ان رقبته تصير جزاء حتى لو مات العبد لا يجب شيء
على المولى لان الاصل ان يكون موجب الجناية على الجاني واستحق الدية ساقطة عن العبد لانه ليس من اهلها لكونها صلة والعبد

ليس باهل للصلات فانه لا يملك ان يهب شيئا ولا يستحق عليه نفقة الاقارب وانما قلنا ان الدية صلة لانها لا تملك الا بالقبض
ولا يجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا يصح الكفالة بها كانها لم تجب بعد بخلاف بدل المال المتلف فان الملك فيه ثابت
والزكوة فيه واجب قبل القبض والكفالة به صحيحة ولا يقال انها تختلف باختلاف المحال فكان دليلا على انها عوض لانا
نقول هي عوض في حق المجني عليه وان كان صلة في حق الجاني كانه يهب شيئا ابتداء لان المتلف غير مال الا ان يشاء المولى الفداء
فيصير عائدا الى الاصل وهو الارش عند ابي حنيفة رح حتى لا يبطل بالافلاس لان الاصل في الجنايات خطاء وانما صرنا الى
الرقبة للضرورة فاذا اختار المولى الفداء ارتفعت الضرورة ولا تعود الى الرقبة ثانيا لعارض يحتمل الزوال وعندهما يصير
بمعنى الحوالة كان العبد احال الارش على المولى فاذا توى ما عليه بالافلاس تعود الى الرقبة والمرض وانه لا ينافي اهلية
الحكم والعبادة لانه لا خلل في الذمة والعقل والنطق ولكنه لما كان سبب الموت وانه عجز خالص كان المرض من اسباب العجز
فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي المريض قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود
ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به
صيانة للحق اما في حق الغرماء ففي الكل واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله اي انما يثبت به
الحجر اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اول المرض حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر
المثل فانه صحيح لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق بما يفضل عن حاجته الاصلية وقد صدر لكن التصرف من اهله
مضافا الى محله فينفذ فيصح للحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمل
النقض جعل كالمتعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لوجود
سبب الحجر وتعلق حق الورثة الا ان الشرع جوزه بقدر الثلث نظرا له وهذا لان من نور الله بصيرته حتى نظر الى الدنيا بعين
الفناء والى العقبى بعين الخلود والبقاء صرف ماله في صحته الى وجوه الخيرات طلبا للزلفى والدرجات ومن جبل على الشح
وامتنع عن الانفاق خشية الاملاق له يفارقه ماله عن نفسه وان توارى في رمسه ومن ترقى عن حضيض الاخس ولم يبلغ ساحة
الاولين يريد ان ينتفع بماله مدة حياته ثم يصرفه الى الميراث بعد مماته فيحتاج الى التصرف في هذا الغرض فلذا شرعت
الوصية في المرض والتجويز في القليل مشعر بان الحجر فيه اصل وهذا لان سبب الحجر وهو ما بينا موجود وانما رخص الشرع
في القليل استخلاصا لنفسه على الورثة ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة
وشبهة بيانه ان الوصية للاقارب كانت مفوضة الى المورث في ابتداء الاسلام كما قال الله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ثم تولى بيان ذلك بنفسه فقصره على حدود معلومة لازمة فتحول من جهة
الايصاء الى الميراث واليه اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه حيث عجزتم عن مقاديره
الا ترى الى قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي بالارث
نسخت الوصية للوارث ولما بطلت الوصية للوارث بطلت صورة بان يتبرع عينا من اعيان ماله من بعض الورثة لانه
صورة الوصية بسبب الايثار بالعين ومعنى بان يقر له حال الورثة بمال معين لانه وصية معنى من حيث انه قبل المقر به
للمقر له بلا عوض وشبهة الحرام حرام لما عرف وحقيقة بان يوصي لاحد الورثة بتعيين من اعيان ماله وشبهة بان يبيع الجيد
بالردي من وارثه لان الجودة متقومة في حقهم لتهمة الوصية حيث عدل عن خلاف الجنس الى الجنس محتجا بقوله عليه

جيدها ورديها سواء لتحصل للوارث نوع منفعة كما تفوت في حق الصغار بان باع الولي من نفسه مال الصبي فان الجودة متقومة ثم ولهذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه من الوارث وان لزمه في صحته واذا لم يصح اقراره مع ان ثبوته في حال عدم التهمة فلان لا يصح اذا ثبت في حال المرض وهو حال التهمة اولى وحجر المريض عن الصلاة المالية الا بقدر الثلث لما بينا حتى اذا ادى في مرض موته حقا لله تعالى ماليا كالزكوة ونحوها كان معتبرا من الثلث وكذا اذا اوصى بذلك عندنا وعند الشافعي تعتبر من جميع المال اعتبارا بحقوق العباد ولما تعلق حق الورثة والغرماء بالمال صورة ومعنى في حق الغير حتى لا يجوز ايثار بعضهم بصورة المال كما لم يجز الايثار بالمعنى ومعنى في حق غيرهم حتى يجوز البيع من غيرهم بمثل القيمة صار اعتاق المريض واقعا على محل مشغول بحقه فلم ينفذ بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد دون الرقبة اي حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة والاعتاق يلاقي ملك الرقبة قصدا وزوال ملك اليد ضمني فلا يبالي به والحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية بوجه لانه لا خلل في قدرة البدن ولا في العقل والفهم لكن الطهارة للصلاة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء اي الطهارة شرط لاداء الصلوة فلا يتحقق اداؤها مع الحيض والنفاس لفقد الشرط فلا يمكن القول بوجوب الاداء اصلا والصلوة شرعت بصفة اليسر ولهذا سقط عنه القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو اعتبرناهما واوجبنا القضاء عليها لوقعت في حرج بين فلذا لا يجب عليها قضاء الصلاة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس فلم يعد الى القضاء وهذا لان الصوم يؤدى مع الجنابة فكان ينبغي ان يؤدى مع الحيض والنفاس ايضا الا ان الطهارة عنهما شرط بالحديث وهو ما قالت معاذة لعائشة رضي الله عنها ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قالت كان نصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة والحديث الصحاح وفيه اشارة الى ان الطهارة عنهما شرط حينئذ اذ لو لم يكن شرطا لما احتجنا الى القضاء لامكان الاداء مع انه لا حرج في قضائه بخلاف الصلاة وهذا لانه في قضاء صوم عشرة ايام في احدى عشر شهرا يسير وقضاء خمسين صلوة في عشرين يوما مع احتياجه الى اداء الصلوات عسير جدا والموت وهو عرض لا يصح معه احساس مضاد للحياة وانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف لانه لعدم القدرة والموت ينافيها حتى بطلت الزكوة وساير القرب عنه وانما يبقى عليه المأثم اعلم ان العبادات كلها موضوعة عن الميت لان الغرض منها الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء به وقد فات ذلك بالموت وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالامانات والودائع والغصوب لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان ياخذه بنفسه بخلاف العبادات لان فعل من عليه ثم مقصود ولهذا اذا ظفر الفقير بمال الزكوة ليس له ان ياخذه وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل وهذا لان الذمة بواسطة الرق تضعف لانه اثر الكفر وهو موت حكما مع انه يرجى زواله غالبا فلان تضعف بالموت الحقيقي وهو لا يرجى زواله غالبا وانما يرد له نادرا كما في حق عزير عليه وغيره اولى فلهذا قلنا انها لا تحتمل الدين بنفسها بدون المؤكد حتى اذا لزمه الدين مضافا الى سبب صح في حيوته بان حفر بئرا على الطريق ثم مات ووقع فيها دابة او انسان وهلكت يلزم قيمتها عليه حتى لا تصح الكفالة عنه بذلك الدين ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح لان صحتها تعتمد ثبوت الدين اذ الكفالة بالدين ولا دين

بحال والدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة بموته مفلسا والكفالة شرعت لالتزام المطالبة ولم تبق فلا يصح الكفالة ضرورة بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فانه اذا تكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه كاملة لكونه حيا مكلفا وانما ضمت المطالبة اليها في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء وقالا تصح لان الدين مطالب به في نفس الامر وانما لا نطالبه لعجزنا عن المطالبة ولهذا لو اخذ به في الاخرة ولو تبرع انسان بقضائه جاز التبرع عن الميت ولو برئ لما حل لصاحبه الاخذ من المتبرع والجواب له عن قولهما ان عدم المطالبة لمعنى في محل الدين وهو الذمة لانها قد خربت بالموت لا العجز لمعنى فينا وصحة التبرع بناء على ان الدين باق في حق رب الدين لان سقوطه عن المديون للضرورة فيتقدر بقدرها فيظهر في حق من عليه دون من له ولهذا صح الضمان عنه اذا خلف مالا لان ما يفضي الى الاداء باق فيجعل باقيا في حق احكام الدنيا وكذا اذا خلف كفيلا صح الضمان عنه حتى لو كفل عن الميت انسان اخر صح لتاكد الذمة بانضمام ما يؤكدها وهو المال او الكفيل وان كان شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم بطل الا ان يوصي فيصح من الثلث وان كان حقا له يبقى له ما ينقضي به الحاجة لان مرافق البشر انما شرعت لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر لا تنفك عنه لا في الدنيا ولا في العقبى بخلاف العبادة فانها غير لازمة والعبودية ملازمة للحاجة والموت لا ينافي الحاجة لانه لا ينافي العبودية ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ليمكن قضاء ديونه منها لانه محتاج اليه ولذلك قدم جهازه على الدين لحاجته الى الكفن وحاجته الى اللباس مقدم في حال الحيوة على الدين فكذا بعد الممات وهذا في دين لا يتعلق بعين فاما اذا كان دينا يتعلق بعين في حال حيوته كدين المرتهن فانه تعلق بالرهن فان ذلك مقدم على التجهيز كما في حال الحيوة يقدم على حاجته ثم ديونه لانه من حوائجه ايضا اذ الدين حايل بينه وبين ربه ثم وصاياه من ثلثه اي من ثلث ما بقي بعد التجهيز والدين وسواء كانت الوصية واقعة بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال اعتقت هذا العبد او مفوضة بان يوصي باعتاق عبده بعد موته او قال اعطوا الفلان كذا بعد موتي ثم وجبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له في ماله اذا انتقل الى من يتصل به ويخلفه كان النظر له في صرفه الى من يتصل به نسبا او سببا او دينا اراد به احد الزوجين او دينا بلا نسب وسبب بان يوضع في بيت المال ليقضي به حوائج المسلمين ولهذا ابقيت الكتابة بعد موت المولى لما مر انه يبقى بعد موته لحاجته وقد وجدت الحاجة وهو احراز ثواب فك الرقبة كما قال عليه السلام من اعتق عبدا اعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار وبعد موت المكاتب عن وفاء لان المكاتب مالك حكم عقد الكتابة يبقى هذه المالكية بعد موته لانها شرعت لحاجة المكاتب لينال شرف الحرية ويعتق اولاده ولئلا يتاذى في قبره ولئلا يعير الناس اياه برقابه قال عليه السلام يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في اهله وحاجة المكاتب الى الحرية من اقوى حوائجه اذ الرق اثر الكفر ودفع اثر الكفر من اقوى الحوائج الا يرى انه ندب فيه حط بعض البدل عندنا وعند الشافعي يجب حط ربع البدل بالنص لان فيه مسارعة الى وصوله الى شرف الحرية فلما جاز ابقاء مالكية المولى بعد موته ليصير به معتقا وينال الثواب فلان يجوز ابقاء مالكية المكاتب ليصير معتقا ويعتق اولاده اولى فان قلت في ابقاء الكتابة ابقاء المملوكية للمكاتب ضرورة ولا نظر له في ابقاء المملوكية لانها حق عليه بخلاف المالكية لانها حق له قلت المملوكية في باب الكتابة تابعة لان موجب عقد الكتابة مالكية اليد والمملوكية ليست بموجب عقد الكتابة بل هي ثابتة قبل العقد والمنظور اليه ما يثبت بالعقد وهو مالكية اليد وفي ابقائها نظر له فيبقى وباعتبار ان الموت سبب الخلافة صار التعليق بالموت بان قال لعبده ان مت

فهو من الحال لانه لما كان الموت من اسباب الخلافة صار تعليق العتق به وهو كاين سعين ايجاب حق العتق
في الحال والعتق مما لا يمكن نقضه فكذا حقه بخلاف ساير وجوه التعليق فان التعليق ثم يمنع انعقاد السبب
عندنا الا ترى ان سبب الخلافة اذا وجد وهو مرض الموت يثبت للوارث حق له يجوز للمورث ابطاله
فكذا اذا ثبت نصابا بان جعل مدبرا تعلق عتقه بموته يعني ان المرض سبب تعلق حق الوارث بالمال فكذا
التدبير سبب تعلق حق العبد بالحرية فكما عجز عن ابطال حق الوارث اذا تعلق حقه بالمال فكذا عجز عن بيعه
لتعلق حق العتق بنفسه فان قلت انما يكون خليفة الميت اذا وصل اليه ماله كما في الوارث قلت وصول المال
من ثمرات ثبوت الخلافة فلا يبالي بعدمه اذ المنظور اليه سبب الخلافة دون المال كما في حق الوارث فانه
خليفة الميت وان لم يصل اليه مال والمدبر خليفة الميت باعتبار صرف ماليته اليه بعد موته فينتظر بعد ثبوت الخلافة
فان كان الحق غير لازم كالوصية بالمال ملك الابطال بالرجوع عنه وبيعه وهبته وان كان الحق له زمانا اصله لحق
العتق بالتدبير لم يملك الابطال بالبيع والهبة والرجوع للزومه في نفسه لان حق العتق معتبر بحقيقته وذا لازم
لا يحتمل النقض فكذا ما هو اللزوم في سببه وهو في التعليق اذ التعليق تصرف لازم لا يمكن نقضه بالرجوع عنه
وقد وجد معنى التعليق في قوله انت حر بعد موتي او انت مدبر وان لم يوجد صورة التعليق لفقد اداة كلمة التعليق
وصار المدبر كام الولد في عدم جواز بيعهما وهذا لان ام الولد استحقت شبهة حق العتق باعتبار ان عتقها معلق
بموت سيدها وهو كاين لا محالة وسقط التقوم عند ابي حنيفة لان التقوم انما يكون بالاحراز كالصيد فالصيد
قبل الاحراز ليس بمال متقوم وبعد الاحراز يصير مالا متقوما والادمي في الاصل ليس بمال لانه خلق ليكون مالكا
للمال لا ليصير مالا ولكن متى تحقق احرازه على قصد التمول صار مالا متقوما وثبت به ملك المتعة حتى
شرى اخته رضاعا وشرى الامة المجوسية فاذا حصنها واستولدها تبين ظهر ان احرازها كان لملك المتعة
لا لقصد التمول فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب تقومها وهو عز المالية ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث
وما كان مالا متقوما في حال الحيوة تعلق به حق الغرماء والورثة بعد الممات فتعدى الحكم الاول وهو حق العتق
الى المدبر لوجود معناه وهو تعلق العتق بما هو كاين دون الثاني وهو ذهاب التقوم لعدم معناه وهو ذهاب
الاحراز للمالية وباعتبار ان ما شرع له يبقى بعد موته لحاجته قلنا تغسل المراة زوجها بعد الموت في عدتها
لبقاء ملك الزوج في العدة لان الزوج مالك لما يبقى ملكه فيها الى انقضاء عدتها بخلاف ما اذا ماتت المراة لانها
مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لان الملك في الادمي شرع لقضاء حاجة المالك بخلاف القياس الحدماه
الموت لانه لا يقدر على قضاء حوايجه من المملوك بعد الموت وهو حق عليها فلا يبقى بعد موتها الا ترى انه لا عدة
عليه بعدها حتى يجوز له تزوج اختها وان كانت عنده اربع ولو بقي شي من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان الملك
المؤكد له يزول بمجرد الموت كما لو طلقها او ماتت عنها وملك النكاح لم يشرع غير مؤكد بخلاف ملك اليمين الا ترى
انه مؤكد بالجنة اي الشهادة والمهر والمحرمية اي حرمة المصاهرة وما لا يصلح لحاجته كالقصاص لانه شرع
عقوبة لدرك الثار اي الحقد فقد وجب عند انقضاء حيوة المقتول وعند انقضاء الحيوة لا يجب للميت شي
الا ما اضطر اليه لحاجته اذ الاصل انه لا يجب له شي اصلا لبطلان اهلية الملك وما ثبت انما ثبت للضرورة

ولا ضرورة هنا لانه شرع لدرك الثار ولا ثار بعد الموت وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته
فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لان الجناية وقعت على حقهم من وجه لا ان الوارث خليفة عن الميت في القصاص والسبب
انعقد للميت فيصح عفو المجروح باعتبار انعقاد السبب له ويصح عفو الوارث قبل موته باعتبار ان القصاص يثبت للورثة
ابتداء اذ لو كان بطريق الخلافة عن الميت لما صح حال حيوة المورث كما لو ابرا الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوة المورث
وقال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث لما قلنا ان الغرض به درك الثار وان يسلم حيوة الاولياء والعشاير وذلك معنى يحصل
لهم فكان القصاص حقهم من الابتداء لا ان يكون موروثا فان قلت ان كانت شرعيته لدرك الثار وان تسلم حيوة الاولياء
وذلك يرجع اليهم فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم او
استوفاه بطل اصلا ولا يضمن العافي والمستوفي للاخرين شيئا قلت القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد وكل واحد منهم
كانه يملكه وحده كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى او عفى لا يضمن شيئا للاخرين لانه تصرف في خالص
حقه ولهذا قال ابو حنيفة رح للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه يتصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا
يملكه اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو من الغايب ولاحتمال حقه وجوده لان العفو عن القصاص مندوب اليه وهنا
احتمال العفو معدوم ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير ولهذا قال ابو حنيفة رح في الوارث
الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغايب كلف اعادة البينة ولو كان طريقه الخلافة لما كلف لان احد الورثة ينتصب
خصما عن الباقين واذا انقلب مالا صار موروثا اي اذا انقلب القصاص مالا صار موروثا تقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه
لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه المثل من كل وجه وانما يجب الدية خلفا عن القصاص لضرورة عدم امكان غاية التما ثل
فاذا جاز الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل وذلك يصلح لحوايج الميت فجعل موروثا وهذا لان الخلف انما يثبت بالسبب
الذي يثبت به الاصل والسبب وجد في ذلك الوقت فيستند وجوب الخلف اليه فيكون موروثا والدليل على انه يجب في الاصل
وانه موروث ان حق الموصى له يتعلق بالدية وان كان لا يتعلق بالقود ولو لم يكن كذلك لما تعلق بها حقه ويعتبر سهام الورثة
في الخلف دون الاصل اي يأخذ كل واحد من الدية بقدر حقه لانه يتجزى بخلاف القصاص لانه لا يتجزى فيثبت لكل واحد
منهم ان يستوفيه ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما في الصلاحية لحاجة الميت وعدم الصلاحية ومن التجزي
وعدمه ووجب القصاص للزوجين لان الزوجية يصلح سببا لدرك الثار لثبوت الاتحاد بين الزوجين كالدية اي وجب
بالزوجية نصيب في الدية لان الزوجية سبب الخلافة واحد الزوجين يتصرف في مال الاخر فوق ما يتصرف الاقارب فصار
كالنسب وله حكم الاحياء في احكام الاخرة وهي ما يجب له على غيره بسبب ظلم ظلم عليه غيره او ما يجب له بسبب الحسنات
والطاعات وما يجب عليه بسبب المعاصي والجنايات وما يلقاه من ثواب وكرامة بسبب العبادات والطاعات او عقاب
وملامة بسبب المعاصي والسيات فالقبر للميت كالرحم للماء والمهد للطفل من حيث انه يكون فيه الى مدة ثم يخرج منه
وهو روضة دار للمتقين او حفرة نار للخاسرين فيقال للمتقي نم نومة العروس لا خوف عليك ولا بؤس فكان له حكم الاحياء
وذلك كله بعد ما مضى عليه في منزل القبر الابتلاء بسؤال منكر ونكير في الابتداء ونرجو الله تع ان يصيره لنا روضة بفضله
وكرمه ويكتسب وهو انواع الجهل وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل الكافر وجهل صاحب الهوى في صفات
الله تع وفي احكام الاخرة وجهل الباغي حتى لا يضمن مال العادل اذا اتلفه وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى

شرح امهات الاولاد ونحوه اعلم ان العوارض نوعان سماوي وهو عشرة انواع الصغر والجنون والعته والنسيان
والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس وهما نوع واحد والموت وقد مر تقرير المجموع ومكتسب من جهة
العبد وهو سبعة انواع الجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر والاكراه وانما عد الجهل من العوارض
المكتسبة لانه لما كان قادرا على ازالته بتحصيل العلم جعل كانه اكتسبه ولم يعد الرق من العوارض المكتسبة
لانه جزاء الكفر في الاصل ولا اختيار في ثبوت الاجزية لانها ثبتت جبرا من الله تع وبعدما ثبت الرق لا يتمكن
ازالته بخلاف الجهل ثم الجهل على ثلثة انواع جهل لا يصلح عذرا وهو اربعة انواع اولها وهو الاقوى جهل
الكافر فانه لا يصلح عذرا اصلا لانه مكابرة وعناد بعد وضوح الدليل بيانه ان حدث العالم ثابت
حسا ومشاهدة لكونه محاطا بالحوادث وعقلا فان الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عنها فهو
حادث وقد علم ان الحادث لا بد له من محدث لانه جائز الوجود وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن
وجوده من مقتضيات ذاته فاختصاصه بالوجود دون العدم خصوصا بعدما كان عدما دليل على ان
له محدثا فكان الكافر على هذا منكرا لما ثبت قطعا لا تمكن انكاره وجحوده فيكون مكابرا جاحدا بعد
وضوح الدليل ضرورة واختلفوا في ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام فقال ابو حنيفة انها تصلح
دافعة للتعرض ولدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغيير عقلا كتحريم الخمر ونكاح الاخت ولهذا كان
حكما ثابتا فيما سلف من الزمان حتى لو اراد ان يقيم الدليل عليه يدفعه ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام
الدنيا استدراجا لهم وهو الاستدراج قليلا قليلا الى الهلاك ومكرا عليهم وهو الاخذ على الغرة وتهيئ العقاب
الاخرة وتحقيقا لقوله عم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا خطاب في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس
وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير عقلا كعبادة الصنم والنار ونحو ذلك
فلا تصلح دافعة لانه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال ويبتنى على هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير
كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وايجاب الضمان بالاتلاف وجواز البيع وغير ذلك وجعل
لنكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ ويزعمون انه ليس برسول وولاية الالزام بالسيف
والمحاجة منقطعة لمكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم حتى اذا وطئها بذلك ثم اسلما كانا محصنين
فيحد قاذفهما واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده ولا يفسخ حتى يترافعا ويطلبا من القاضي
حكم الاسلام فانه يفرق بينهما اما اذا طلب احدهما من القاضي حكم الاسلام ولم يطلب الاخر فلا يفرق
بينهما وعندهما يفرق بينهما فان قلت ديانة الكافر ان تصلح حجة متعدية بان يتفق الابوان انه اذا تزوج
المجوسي بنته ثم هلك عنها وعن بنت اخرى فان الثلثان لهما بالنسب ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح لان ديانتها
لا تصلح حجة متعدية على الاخرى فينبغي ان لا تجعل حجة متعدية في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق القضا
بالنفقة وايجاب الضمان على متلف الخمر والخنزير قلت ما ذكرت يفضي الى التناقض وهذا لان ما قلت يفضي
الى ان لا تعتبر ديانتهم اصلا وقد اعتبرت ديانتهم بالاجماع في اخذ العشر من خمور اهل الحرب ونصف العشر من خمور
اهل الذمة وثمنها عند الشافعي فدل ان ديانتهم معتبرة وما قلت يفضي الى ان لا تعتبر ديانتهم فيتناقض

واحدمنا المتعرض عليه
باتلاف خمر فانه يدفعه
بديانته ولو اراد حد

والتناقض مردود واذا لم يكن اعتبار ديانتهم في اخذ العشر منهم حجة متعدية فكذا في هذه المسائل التي ذكرتها
بل ديانتهم يصير حجة عليهم ونأخذ منهم باعتبار ديانتهم وانما لا نأخذ من خنازيرهم لان ولاية الاخذ
باعتبار الحماية والامام المسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه فكذا لا يحميه
على غيره وهذا الذي ذكرنا دفع لهذا السؤال وحقيقة الجواب انا لا نجعل الديانة متعدية في جميع هذه
المسائل بل الكل بناء على ان ديانتهم دافعة وهذا لان الخمر اذا بقيت متقومة لم يثبت بالديانة الا دفع
الالزام بالدليل بيانه ان الخمر كانت في الاصل متقومة وانما بطل النص تقومها فكانت ديانتهم دافعة له
الزاما منا اياهم بالنص دون مثبتة لتقومها واذا بقي تقومها على الاصل وقد وجد سبب الضمان وهو الاتلاف
من المسلم حسا فيضمن وانما يصير الديانة متعدية اذا كان الضمان مضافا الى التقوم وليس كذلك فهو شرط
الضمان لانه قائم بالمحل ولهذا يقال ضمان الاتلاف ولا يقال ضمان التقوم لكن المسلم تدعي عدم الشرط وهو
التقوم والكافر يدفعه بديانته وقد كانت متقومة في الاصل فيجب الضمان باتلاف المتلف لا بتقوم المتلف
وانما قلنا ان الضمان اذا اضيف الى التقوم كانت متعدية لان التقوم ساقط عند المسلم فكان السبب غير
موجود في حق المسلم فلو ثبت لثبت بالزام الكافر على المسلم وذلك منتف وكذا احصان المقذوف شرط لا علة
وانما العلة هو القذف فلا يكون الحد مضافا الى الاحصان ليكون ثبوته باعتقادهم وديانتهم بل هو مضاف
الى القذف وهو موجود من المسلم حسا واما النفقة فانها شرعت في الاصل بطريق الزجر اي دفع الهلاك
عن المنفق عليه ودفع الهلاك لا يكون الزاما فعلم ان وجوب النفقة في نكاح المحارم لم يكن باعتبار
ان ديانتها متعدية بل باعتبار دفع الهلاك فانها لما كانت محبوسة له وجبت نفقتها عليه دفعا للهلاك لان
كونها محبوسة بحقه سبب للهلاك الا ترى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير كما يحل دفعه اذا قصد قتله اي
اذا قصد الاب قتل الابن فانه يحل للابن دفعه بالقتل دفعا عن نفسه ولا يحبس الاب بدين الابن عند مماطلته
لانه جزاء لظلمه ابتداء لا دفع الضرر عن الابن كما لا يقتل به قصاصا فعلم ان وجوب النفقة لدفع الهلاك عن
المنفق عليه والا لما حبس الاب به بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة فلو وجب بديانة المنكوحة لكانت
ديانتها ملزمة على الاخرى زيادة الميراث فان قلت قد دانت الاخرى بوجوب الميراث اذ من ديانتهم
صحة مثل هذا النكاح قلت قال كثير من مشايخنا بان على قياس قول ابي حنيفة ينبغي ان تستحق الميراث ه
بالزوجية لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة والمذكور في الكتب مطلقا قولهما كذا ذكر البزدوي في طريقته
وذكر الامام خواهر زاده رح في مبسوطه انما لم يتوارثا لانه ثبت لها بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة ادم
عم ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلذا لم يثبت الارث في نكاح المحارم وقال القاضي في الاسرار لا ترث
المنكوحة بالنكاح لانه فاسد في حق الاخرى التي نازعتها في الارث وهذا لانهما لما تخاصما الى القاضي دل
انهما ما اعتقدتا ذلك وسبب استحقاق الميراث انما هو النكاح والاخت الاخرى تنازعه وتنكر صحته وهي
تحتاج الى الالزام عليها فلا يصلح هذا النكاح المتنازع فيه حجة على الاخت الاخرى في استحقاق الارث
واذا لم يفسخ بمرافعة احدهما فقد جعلنا الديانة دافعة وانما يفرق اذا ترافعا لان مرافعتهما كتحكيمهما

وقيل الجواب الصحيح عن فصل النفقة انهما اذا اتيا لحاكم فقد دانا بصحة النكاح فيؤخذ الزوج بديانته لانه
ديانة حجة عليه فلو نازع عند القاضي بحل النكاح بان له تنفق عليها لا يصح لانه التزم ذلك بديانته فله
سقط ذلك الا باسقاط صاحب الحق عنه بخلاف مسائلة من ليس نكاحهما ابي الميت الاخرى لانها لما نازعت
اختها في استحقاق الارث علم انها لم يلتزم هذه الديانة ولم يوجد منها ما يدل على الالتزام سابقا واما القاضي
فانما لزمه القضاء بنفقتها القضاء لا بخصوصيتهما وقد وافق ابو يوسف ومحمد ابا حنيفة في ان ديانتهم دافعة
لا متعدية ملزمة الا انهما قالا ان تقوم الخمر وابا حتها شربها وتقوم الخنزير واباحته كان حكما اصليا
فاذا قصر الدليل بسبب ديانتهم بقي على الامر الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن امرا اصليا الا يرى ان الرجل
لم يحل له اخت من بطن واحدة زمن ادم عليه فعلم انه كان حكما ضروريا لا اصليا حيث لم يتعد ذلك
الضرورة واذا كان كذلك فلم يجز استبقاؤه بقصور الدليل فلم يحد قاذفه لانه صادق في مقاله اما
حل الخمر والخنزير فقد كان امرا اصليا فامكن استبقاؤه لقصور الدليل في حقهم بناء على اعتقادهم
ولان حد القذف مما يدرا بالشبهات فصار قيام دليل التحريم وهو قوله تع حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم واخواتكم شبهة في درء الحد عن قاذفه والقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل وهو ما
قالا ان نكاح المحارم لم يكن امرا اصليا فلم يجز استبقاؤه بقصور الدليل فكان النكاح فاسدا
فلم يكن الحبس موجبا النفقة كما في النكاح الفاسد في حق المسلمين واما على هذا الطريق وهو ان حد
القذف مما يدرا بالشبهات فصار قيام دليل التحريم شبهة فهذا الدليل يقتضي ان لها يكون لها النفقة
لانه سلم صحة نكاح المحارم في حقهم حيث اسقط الحد عن القاذف لمكان الشبهة وانما لم يجب لانها من
جنس الصلاة المستحقة ابتداء فصارت كالميراث ولهذا لم يشترط لها حاجة المستحق فان نفقة المراة
تجب وان كانت غنية في الدار ولو كان وجوب النفقة لدفع الهلاك كما لو قال ابو حنيفة رحه لما وجبت نفقتها
لعدم الحاجة اليها فعلم انها صلة ابتداء فلو اوجبنا النفقة لكانت ديانتهما ملزمة لا دافعة والجواب لابي حنيفة
عما قالا ان النفقة صلة ابتداء ولم تشرع لدفع الهلاك لانها لم يشترط لها حاجة المستحق ان الحاجة الدائمة بدوام
الحبس لا ترد لها المال المقدر فكانت الحاجة متحققة ضرورة بيانه ان المراة وان كانت غنية فهي محبوسة
بحقه ومالها وان كان كثيرا فهو مقدر فلا يبقى بدوام حبسها فتحتاج الى النفقة فعلم ان وجوب النفقة
لدفع الهلاك والشافعي جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى ان يحد الذمي بشرب الخمر فاما سائر الاحكام
كوجوب الضمان على المتلف ووجوب النفقة وغير ذلك فلا ثبت لانا لو قلنا ثبوتها لكانت ديانتهم ملزمة فالجواب
عما قال ان سائر الاحكام لا تثبت لانه تؤدي الى ان تكون ديانتهم ملزمة ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب
العصمة والعصمة هي الحفظ ولا يصير الاموال والنفوس محفوظة عن ايدي المسلمين الا بحرمان يجب الضمان باتلافهم
فوجب الضمان ضرورة العصمة وقد بينا ما بطل به مذهبه حيث قلنا ان الضمان لا يجب بتقوم المتلف بل باتلاف
المتلف وحد القذف يجب بقذف القاذف لا باحصان المقذوف فكانت ديانتهم دافعة لا متعدية ولا يلزم على
قولنا ان ديانتهم معتبرة في حق الدفع استحلالهم الربوا فانه لا يصح في حقهم وان دانوه لان ذلك ليس بديانتهم

بل هو فسق في ديانتهم لانه من اصل ديانتهم تحريم الربوا قال الله تع فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات
احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وذلك مثل خيانتهم فيما ايتمنوا في كتبهم فانهم نهوا
عن ذلك قال الله تع واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا يكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا
به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون وذلك كاستحلالهم الربوا فانه حرام في الاديان كلها وثانيها جهل صاحب الهوى في صفات
الله فالفلاسفة امتنعت عن اطلاق اسم العالم والقادر والسميع والبصير على الباري تع تفاديا عن التشبيه فان واحدا
منا يسمى بذلك فلو اطلقناها على الباري لادى الى التشابه في الاسم وذلك منتف والمعتزلة امتنعت عن اثبات معاني هذه
الاسماء فانهم يقولون بانه عالم وقادر ولا يقولون ان له علما وقدرة لما انه يفضي الى التشابه لما بينا والمشبهة اثبتوا
هذه المعاني على وجه يفضي الى التشبيه وجعلوا من جنس صفات البشر واحكام الاخرة كانكار المعتزلة عذاب القبر
تشبثا بان تعذيب من لا حيوة له محال والرؤية تمسكا بان رؤية من ليس في جهة محال وخروج مرتكب الكبيرة من النار
قياسا على حال الفريقين على الاخراج الاشقياء على السعداء كيف وقد وجد التنصيص على الخلود في الفريقين فهذا
الجهل لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو قوله تع هو الله الذي لا اله الا هو عالم
الغيب والشهادة الى اخر السورة وغير ذلك من الايات الدالة على ثبوت هذه الاسماء ولو ثبت التشابه بمجرد
اطلاق الاسم لتماثلت المتضادات وكان يثبت التشابه باطلاق اسم الموجود عليه وعلينا ان يثبت باطلاق غيره
من الاسماء وقوله انزله بعلمه وهو الرزاق ذو القوة المتين وقد علم استحالة اتصاف الذات بكونه عالما قادرا
بدون العلم والقدرة لان الاسماء المشتقة من المعاني لا تتصور ثبوتها بدون تلك المعاني وقوله اغرقوا فادخلوا
نارا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وقوله عليه استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه والله
تعالى قادر على ان يخلق فيه بقدر ما يتالم به وقوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر المضاف الى الوجه
المقيد بكلمة الى ان يكون الا نظر العين وقوله عليه انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وقوله عليه شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وغير ذلك من الايات في الاحاديث الدالة على عذاب القبر وثبوت الرؤية وخروج مرتكب
الكبيرة من النار وثالثها جهل الباغي فانه لا يكون عذرا ايضا لانكاره الدليل الواضح الدال على امامة وهو
اجماع الامة ونصوص الدالة على امامته فكان جهل صاحب الهوى والباغي باطلا لكان ولما الا ان صاحب
الهوى متاول بالقرآن فانه نافي الصفات الرؤية والخروج من النار متاول بقوله تع ليس كمثله شيء وبقوله لا تدركه
الابصار ولقوله تع ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والباغي متاول بقوله تع كتب عليكم القصاص في القتلى فكان جهلهما دون
جهل الكافر ولكنه لما كان من المسلمين بانه لم يغل في هواه او ممن ينتحل الاسلام بان غلا في هواه حتى كفر
لزمنا مناظرته والزامه واظهار فساد تاويله كما بينا في الجملة ومدارك التنزيل ولهذا قلنا اذا اتلف
الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه لانه مخير لامكان الالزام
بالدليل لكونه مسلما فاذا صار للباغي منعة سقط ولاية الالزام ووجب العمل بتاويله الفاسد فلا يؤاخذ
بضمان لانه لا يفيد ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب قتل اسرائهم قطعا لمادة شرهم لانهم يسعون في

في الارض بالفساد والمتوقف على صحتهم وسوء لذلك والذلك الاسراع في القتل والمراد منها انا القتل ولم
نضمن اموالهم ودماءهم ولم نحرمهم عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع بين المورث والوارث فلم يثبت اختلاف
الدين الذي يمنع الارث والقتل حق فلم يكن القتل المانع من الارث موجودا كما في القصاص وهم لم يحرموا ايضا
ان قتلوا عند ابي حنيفة ومحمد رح لان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم وان كان
باطلا في الحقيقة وهذا لانهم يقولون نحن على الحق وانتم على الباطل فلزمنا مجاهدتكم وليس لنا ولاية الالزام
عليهم وديانتهم معتبرة لكونهم مسلمين وما فعلوا كان امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر عندهم ووجب حبس الاموال
زجرا عليهم ولم نملك اموالهم لان اصل الدار واحدة اذ الكل دار الاسلام وهي بحكم الديانة مختلفة حيث اعتقد
كل فريق ان الفريق الاخر على الباطل فيثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك
بالشبهة بيانه ان الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام ولم يجب الضمان ولو كانت
متحدة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما كانت مختلفة من وجه متحدة من وجه لم يثبت كل واحد
بالشك بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة من كل وجه والمنعة متباينة فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في
حقنا من كل وجه ورابعها جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة او عمل بالغريب من
السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة فانه ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد فانه مخالف
للاجماع لان الامة اجمعت على عدم جواز بيعهن والاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالفة الاجماع مخالفة
للكتاب واستباحة متروك التسمية عمدا فانه مخالف للكتاب وهو قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
والقضاء بالشاهد الواحد ويمين الواحد فانه مخالف للكتاب وهو قوله تع ذلك ادنى ان لا ترتابوا وله منهي
عن الادنى وللسنة المشهورة وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وقد مر تحقيقه في قسم السنة
ومثل القول بالقصاص في القسامة لانا امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وخلاف الكتاب منكر فلزمنا
النهي عنه ولان يكون ذلك عذرا لم اصلا وعلى هذا يبتني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ اي ما كان
على خلاف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع لا ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا يكون كذلك ينفذ والثاني
الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح كمن صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر
جايز فالعصر فاسد عندنا لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان اداء الصلوة بغير وضوء لا يجوز اجماعا
فلا يصلح شبهة وعذرا وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده ان العصر جايز جاز ذلك لان هذا جهل في موضع
الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان من له يقول بوجوب الترتيب يقول بان كل فرض اصل بنفسه فلا يكون
تبعا للغير قياسا على ما يضاف الى الوقت اذا كثرت الفوائت وكمن قتل وله وليان فعفا احدهما عن القصاص ثم
قتله الثاني وهو يظن ان القصاص باق له على الكمال وانه وجب لكل واحد قصاص كامل فانه لا قصاص عليه لان
جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة فعند بعض العلماء لا يسقط القصاص اذ في موضع
الشبهة وانه يصلح شبهة كالمحتجم اذا افطر على ظن انها فطرته اي فطرته الحجامة فطره وظن انه على تقدير
الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله يكون عذرا مسقطا للكفارة لانه ظن في موضع الاجتهاد

فان عند الاوزاعي يفسد صومه لقوله عم افطر الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة وكمن زنى
بجارية والده او امراته على ظن انها تحل لي فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل في موضع الاشتباه فان وطي الاب
جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب تاويلا في احد الطرفين اشتبه على الولد
فظن انه يوجب تاويلا في الطرف الاخر كما في الشهادة وكذا في جارية امراته لانه ينتفع بمالها من غير استيذان
وحشمة فظن في الاستمتاع فصار هذا التاويل في موضع الاشتباه شبهة في الحد دون النسب والعدة اي
يؤثر في سقوط الحد ولا يؤثر في ثبوت النسب والعدة لان الوطي حصل في غير الملك فكان زنا لكن بحكم الاشتباه
سقط الحد اما النسب فلا يثبت لان ثبوت النسب يعتمد قيام ملك المحل من وجه او من كل وجه او حق في المحل
ولم يوجد بخلاف ما اذا وطي جارية اخته او اخيه قال ظننت انها تحل لي فانه يحد لانه لا انبساط في المال
هنا فلم يستند الظن الى دليل فلا يلتفت اليه وكذلك حربي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة
لم يحد بخلاف ما اذا زنى لانه حرام في الاديان كلها فلا يكون جهله عذرا اما الخمر فانها كانت حلالا الى وقت و
بخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها فانه يحد لانه بالسكون في دارنا عرف حرمتها فهذه
المسايل بناء على هذا الاصل الذي ذكرنا وهو ان الجهل في موضع الاشتباه يكون شبهة في درء الحد وفي غير
موضع الاشتباه لا والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه يكون عذرا له في الشرايع حتى انها
لا يلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء ذلك من قبل خفاء الدليل في نفسه
وكذا الخطاب في اول ما ينزل فان من لم يبلغه كان معذورا مثل ما روينا في قصة قباء فانهم كانوا في الصلوة حين
علموا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وقالوا للنبي عم كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا فنزل وما
كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس لان الصلوة لا تكون الا بالايمان وقصة تحريم الخمر فان قوله تع
ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الاية نزلت في قوم شربوا الخمر بعد نزول اية تحريم الخمر
قبل بلوغ الخطاب اليهم فعذروا فاما اذا انتشر الخطاب وشاع في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب
الشرع فمن جهل من بعد فذلك الجهل من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في
العمران وتيمم والماء موجود فصلى لم يجز ويلحق به جهل الشفيع حتى اذا بيعت دار بجنب داره ولم يعلم
بالبيع يكون جهله عذرا ويثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار تفرد
ببيعها وفيه الزام لانه يلزمه طلب المواثبة والتقرير وما فيه الزام يتوقف على علمه الا ان الخطاب لما انتشر
في دار الاسلام لم يشترط حقيقة العلم ثمه وفي الشفعة لما كان دليل العلم خفيا اشترط حقيقة العلم فشرط ابو
حنيفة رح في الذي يبلغه من غير رسالة العدد او العدالة وكذلك قوله في تبليغ الشرايع الى الحربي الذي اسلم في دار
الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ رسول الامام لانه الزام على المسلم اما اذا كان رسول الامام فلا يشترط
ذلك لانه قائم مقام الامام وفي تبليغ الشرايع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب كلام بيناه في قسم السنة
وجهل الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق يكون عذرا لان الدليل خفي في حقها اي دليل ثبوت الخيار وهو
العتق ينفرد المولى به او بالخيار اي جهلها بخيار العتق بعد العلم بالاعتاق يكون عذرا لانها لا تقدر على معرفة

على علم من يلزمه كما في احكام
الشرع فان ما فيه الزام على
المكلف يتوقف صح

احكام الشرع لاشتغالها بخدمة مولاها ولانها تدفع ضرر زيادة الملك عليها ودفع الضرر يتوقف على حقيقة
العلم اذ لا يتصور الدفع من الجاهل بخلاف البكر الصغيرة اذا بلغت وقد زوجها اخوها فلم يعلم بخيار البلوغ
فانه يجعل سكوتها رضا ولم يجعل جهلها بالخيار عذرا لانها حرة تقدر على معرفة احكام الشرع والدار دار
العلم فلم تعذر بالجهل لانه بتقصير من جهتها ولانها تريد من ذلك الزام الفسخ ابتداء لا الدفع عن نفسها اذ
النكاح ثابت ولا يزداد شيء ببلوغها اما المعتقة فانها تدفع زيادة القيد وبهذا افترق الخياران في شرط
القضاء فشرط القضاء في خيار البلوغ لا في خيار العتق حتى اذا ردت النكاح بعد البلوغ لا ينفسخ النكاح
بدون قضاء القاضي ولهذا يثبت التوارث اذا مات احدهما بعد ردها النكاح قبل القضاء به وفي خيار المعتقة
يرتفع النكاح بمجرد اختيارها نفسها لانها دافعة لا ملزمة وما يلزم على الزوج فهو ضمني والدفع والرد صحيح
من غير القضاء وجهل البكر البالغة بانكاح الولي اي اذا زوجها الولي ولم تعلم بالنكاح فسكتت يجعل جهلها
عذرا حتى يكون لها الخيار اذا علمت وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده اي جهل الوكيل بالوكالة
يكون عذرا حتى لا يصير وكيلا بدون علمه لانه في صيرورته وكيلا ضرب ايجاب والزام عليه حيث يلزمه
الجري على موجب الوكالة حتى لو كان وكيلا بشرى شيء بعينه لا يتمكن من ان يشتريه لنفسه فلا يثبت بدون
علمه وهذا لان حكم الشرع لا يثبت بدون العلم به مع كمال ولايته فلان لا يثبت حكم غيره مع قصور ولايته
بدون علمه اولى وكذا جهل الماذون بالاذن يكون عذرا حتى لو تصرف الماذون او الوكيل قبل بلوغ الخبر اليه
لا ينفذ تصرفه ولو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يقع العقد للوكيل لان الشرى لا يتوقف ولو
باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كتصرف الفضولي لان فيه ضرب ايجاب والزام فانه يلزمهما
حقوق العقد ويتعلق الدين برقبة الماذون وكسبه ويطالب به في الحال واذا لم يكن ماذونا لم يكن مطالبا به
في الحال الا انه لا يشترط فيمن يبلغ العدالة وان كان فضوليا لانه ليس بالزام محض بل هو مخير ان شاء قبل
الوكالة او الاذن وان شاء لم يقبل وجهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر وجهل مولى العبد الجاني
فيما تصرف فيه يكون عذرا لان فيه الزاما حيث يكون التصرف واقعا للوكيل ويسلب ولاية الماذون ويصير
المولى مختارا للفداء بالتصرف في العبد الجاني وهذا لان العبد اذا جنى جناية خطاء فالمولى مخير فيه بين
الدفع والفداء واذا تصرف المولى فيه بالاعتاق ونحوه صار مختارا للفداء فيجب عليه موجب الجناية
وهو الدية فان لم يعلم بالجناية حتى اعتقه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش
وعلى هذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع اذا فسخ العقد بغير علم صاحبه انه
لا يصح وانما يصح بحضرته وان اجاز بغير علم صاحبه جاز اجماعا لان الخيار يمنع حكم العقد وهو الملك اذ الشرط
داخل على حكم العقد والمعلق بالشرط عدم قبله فاذا امتنع الحكم بسبب الخيار فات صفة اللزوم عن العقد
لعدم الاختيار فكان الفسخ بناء على فوات صفة اللزوم لان شرط الخيار وضع للفسخ فيصير صاحب الخيار
بالفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام لان صاحبه ربما يجري على موجب العقد فهو بالفسخ يلزمه خلاف
موجب العقد فيشترط علم صاحبه قبل مضي مدة الخيار دفعا للضرر عنه فان بلغه رسول صاحب الخيار ان

صاحب الخيار فسخ العقد صح في الثلث بلا شرط عدالة لقيامه مقام المرسل وعدالته ليست بشرط فكذا عدالة
من قام مقامه وبعد الثلث لا يصح واذا بلغه فضولي في الثلث شرط العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما رحمهما الله
فان وجد احدهما اعني العدد او العدالة صح التبليغ في الثلث ونفذ الفسخ وبعد مضي المدة لا يصح ويبطل الفسخ
وابو يوسف رحمه الله جعل صاحب الخيار مسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فاضيف ما يلزم صاحبه الى التزامه فلا يتوقف على
علمه وهذا لان الرضا بالخيار رضا بالفسخ لا محالة لانه بناء عليه والرضا بالسبب يكون رضا بالحكم فلا يكون
الزاما عليه بل يكون ذلك بالتزامه فيصح بدون علمه فاجابا عن هذا الكلام بما ذكرنا ان الخيار لم يوضع للفسخ
اذ لو كان موضوعا للفسخ لما جاز له الاجازة وكيف يقال انه مسلط على الفسخ من جهة صاحبه وصاحبه لا يملك
الفسخ ولا تسليط فيما لا يملكه المسلط وانما جازت الاجازة لانه لا يلزم الاخر باجازته شيا اذ العقد لازم من جانب
من لا خيار له والسكر وان كان من مباح كشرب الدواء وشرب المكره والمضطر فهو كالاغماء فيمنع صحة الطلاق و
العتاق وساير التصرفات وان كان من محظور فلا ينافي الخطاب ويلزمه احكام الشرع وتصح عباراته بالطلاق
والعتاق والبيع والشرا والاقرار بالحدود الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة اعلم ان السكر سرور يغلب وهو
نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور اما السكر بطريق المباح فمثل سكر المكره على شرب الخمر بالقتل
او قطع العضو فانه يباح له ذلك وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وهذا لان الخمر في حالة
الاضطرار باقية على الحل الاصلي لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فصار الكلام للتحريم
والاستثناء من التحريم اباحة وكذلك اذا شرب دواء فسكر به كالبنج والافيون او شرب لبنا يسكر به كلبن الرماك
وكذلك على قول ابي حنيفة اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل او الذرة فانها حلال ولا يحد
شاربه عنده وان سكر منه لان السكر في هذه المواضع بمنزلة الاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وساير
التصرفات لان ذلك ليس من جنس اللهو في الاصل والكلام فيما اذا لم يشربها تلهيا حتى يصير حراما فصار
من اقسام المرض واما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق وهو المطبوخ ادنى طبخة
والمنصف فان كل ذلك حرام عندنا اذا غلا واشتد او صار مسكرا وكذا نقيع التمر والزبيب حرام اذا غلا واشتد
والمراد التي من ماء الرطب والتي من ماء الزبيب وكذا السكر من النبيذ المثلث او نبيذ الزبيب المطبوخ اذا كان هذا
وان كان حلالا على قول ابي حنيفة وابي يوسف فانما يحل بشرط ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به لانه
مظنة في الاصل فيصير السكر منه كالسكر من الشراب المحرم الا ترى انه يوجب الحد وهذا السكر لا ينافي الخطاب
بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان كان هذا خطابا في حال السكر
فظاهر وان كان في حال الصحو فكذلك لا ينافي الخطاب لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا
تقرب الصلوة ولو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل
كذا لانه اضافة الخطاب الى حال منافية للخطاب فلو كان السكر منافيا للخطاب لكان كالجنون في عدم صحة
اضافة الخطاب الى تلك الحالة واذا ثبت ان السكر لا ينافي الخطاب ثبت انه لا يبطل شيا من الاهلية للخطاب
الشرع بناء عليها فيلزمه احكام الشرع كلها وتصح عباراته بالطلاق والعتاق والبيع والشرا والاقرار

بالدين والعين وتزويج الصغير والصغيرة والاقراض والاستقراض والهبة والصدقة وانما تفوت بالسكر
القصد والذهاب عقله دون العبارة لوجودها حسا حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امراته استحسانا.
لان الكفر واجب الاعدام واذا اسلم يصح اسلامه لوجود احد الركنين والاسلام يعلو ولا يعلى واذا اقر بالقصاص
او باشر سبب القصاص لزمه حكمه واذا قذف او اقر به لزمه الحد لان في السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يكاد يثبت
على شيء فيعمل فيما يحتمل الرجوع له فيما لا يحتمله وهذا لا يبطل يصح الرجوع فيه لبداوة اولى واذا زنى في سكره حد اذا صحا
لتفيد فائدته واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر او تقوم عليه البينة واذا اقر بشيء من الحدود لم يوخذ
به الا حد القذف لان الرجوع يصح فيما سوى حد القذف وسائر فان فيه دليل الرجوع فتمنع الحد ضرورة والاصل
ان الغفلة اذا عرفت بانه سماوية لم يبق العبد مخاطبا اذ لو بقي مخاطبا لكان تكليف ما ليس في الوسع وهو مردود
بالنص وان عرفت بجنس من جهة العبد بقي مخاطبا لان القدرة ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا وتنكيلا
فاذا كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا فلزمه احكام الشرع ولم يوضع عنه الخطاب وكذا اذا كان مباحا مقيدا بشرط
ان لا يسكر منه وهو ما لا يتلهى به في الاصل واذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا لفوات القدرة واما ما يحتمل الاعتقاد
كالردة فانها لا تثبت استحسانا لعدم ركنه وهو الاعتقاد لانه يكون بلا قصد وله قصد منا لان السكر جعل عذرا
فيما يبتني على صحة العبادة كالطلاق والعتاق ونحوهما فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذرا فيهما فثبت واما الحدود
فانها تقام عليه اذا صحا اذا وجد السبب منه في حالة السكر حسا بان زنى او قذف او سرق لما بينا ان السكر بعينه ليس
بعذر وله شبهة الا ان من عادة السكران اختلاط الكلام فاقيم السكر مقام الرجوع فلم يعمل فيما يقابل من اسباب الحدود
وعمل في الاقرار الذي يحتمل الرجوع ولم يعمل فيما لا يحتمله وهو الاقرار بحد القذف والقصاص الا ترى انهم اتفقوا
على ان السكر لا يثبت بدون اختلاط الكلام وقد زاد ابو حنيفة رحمه الله شرطا في حق وجوب الحد بالسكر بان لا يعرف الارض
من السماء والذكر من الانثى والرجل من النساء فيحتمل ان يكون حد السكر في غير الحد هو اختلاط الكلام وغلبة الهذيان
على كلامه كما قالا والهزل وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة وهو ضد الجد وهو ان يراد
بالشيء ما وضع له وما صلح له اللفظ استعارة فالجد اعم من الحقيقة لانه قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فان قلت
فعلى هذا كيف يستقيم ما ذكر فخر الاسلام وهو قوله واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فانه
ينتقض بالمجاز ثم قال وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له وهو تفسير الحقيقة كما ذكر في اول الكتاب قلت
قد قال بعضهم ان المجاز موضوع كالحقيقة فبقوله ما لم يوضع له نفي الحقيقة والمجاز لانهما موضوعان وبقوله ما
وضع له يدخلان لكن الذي ذكرته ابين واظهر وهو المراد بما قاله الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه قال الهزل ما لا يراد به
معنى فانه ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة لما قلنا من تفسير الهزل وهذا
لانه اذا لم يرد به معنى لم يكن راضيا بحكم ذلك التصرف ضرورة واذا كان الهازل طائعا في التلفظ بالسبب كان
مختارا او راضيا بمباشرة السبب ضرورة والفرق بين الرضا والاختيار معروف في اصول الكلام فصار بمعنى خيار
الشرط في البيع ابدا حيث يفسد البيع فيهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما وذكر فخر الاسلام فصار بمعنى خيار
الشرط في البيع انه يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب

كان اراد المشابهة بينهما في انهما يعدمان الرضا والاختيار في الحكم ولا يعدمان الرضا والاختيار في مباشرة
السبب ولم يرد المشابهة بينهما من كل وجه اذ الهزل في البيع يفسد البيع وخيار الشرط في البيع لا يفسده الا اذا اراد
بهذا المطلق المقيد وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان الا انه لا يثبت الهزل بدلالة الحال بل بشرط ان يذكرا
باللسان انهما هازلان في العقد الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط وهذا لانه لو شرط ذكره في نفس
العقد لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة
والتلجئة كالهزل قال القاضي الامام ظهير الدين التلجئة هي العقد الذي ينشاه الانسان لضرورة تعتريه
ويصير كالمدفوع اليه وهو ان يقول للآخر اني ابيع داري منك وليس ببيع في الحقيقة وانما هو تلجئة ويشهد
على ذلك ثم يبيع في الظاهر فهذا البيع فاسد وهو صورة بيع الهازل وقال شيخنا والهزل اعم من التلجئة لان
الهزل يجوز ان يكون سابقا ويجوز ان يكون مقارنا بان يقول بعت هذا هازلا ويجوز ان لا يكون مضطرا اليه
والتلجئة انما يكون باضطرار ولا يكون مقارنا فلا ينافي الاهلية ووجوب الاحكام اي اذا ثبت تفسير الهزل
واثره ثبت انه لا ينافي الاهلية ووجوب شيء من الاحكام ولا يكون عذرا في وضع الخطاب بحال ولكنه لما كان اثره
في اعدام الرضا بالحكم لا في اعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام كيف ينقسم في حكم الرضا والاختيار
فكل حكم يتعلق بالعبارة دون الرضا حكمها ثبت ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعدم الرضا بالحكم
والدليل على ان الهزل لا ينافي الاهلية ووجوب شيء من الاحكام ولا ينافي صحة العبارة ان الهزل لا يؤثر في النكاح
بالسنة وهو قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولو كان منافيا للاهلية او للعبارة
لما صح النكاح اذ الشيء لا يثبت بدون ركنه واهليته فاعلم فان دخل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة
فذلك على ثلثة اوجه لانه اما ان يهزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه لانهما ان تواضعا
على الهزل ثم يتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لا يحضرهما شيء او يختلفا فان تواضعا على الهزل باصل البيع
واتفقا على البناء يفسد البيع كالبيع بالخيار ابدا اي اذا تواضعا على الهزل باصل البيع بان يعقدا هازلين على
ان لا بيع بينهما اصلا فهذا البيع منعقد لما بينا ان الهازل راض بمباشرة السبب غير راض بحكمه فكان بمنزلة
خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك لخيار المتبايعين معا فانه لا يوجب الملك اصلا على
احتمال الجواز ذكر بائع عبدا على انه بالخيار ابدا او على انهما بالخيار ابدا فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه
جاز وعند ابي حنيفة يجب ان يكون دون الفاسد في الاجازة مقدرا بالثلث كخيار الشرط ابدا فان دون المفسد
ثم بعد الثلث لا يعتبر كذا هنا ولهذا لا يثبت الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض لان الهزل لما كان ملحقا بخيار
الشرط ابدا ومعه لا يثبت الملك وان اتصل به القبض كذا هنا بخلاف البيع الفاسد فان الملك يثبت ثمه
عند اتصال القبض وان اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح والهزل باطل لاعراضهما عن المواضعة وان اتفقا انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما وجعل صحة الايجاب
اولى وهما اعتبرا المواضعة الا ان يوجد ما ينقضها اعلم انهما اذا اتفقا انه لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد
عندهما لانه بناء على المواضعة وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء على المواضعة فاعتبرا المواضعة

وادجبا العمل بها الا ان يوجد النص على ما ينقضها وهو ان يتفقا على الاعراض عن المواضعة كذلك حكى محمد رح عن ابي يوسف رح
عن ابي حنيفة رح قوله في كتاب الاقرار لكنه قال ابو يوسف رح وقال ابو حنيفة رح فيما اعلم وقول ابي يوسف فيما اعلم ليس
بشك في رواية عن ابي حنيفة رح ولا تردد فيثبت الاختيار وسواه عنده يصح البيع وعندهما يفسد وههنا الا ان زعم ان
ابي يوسف ان هذا ليس بشك وتردد فكان جازما في روايته عن ابي حنيفة فاته عنده اذا قال لفلان علي الف درهم
فيما اعلم انه لازم وليس بشك اذ لو كان شكا لما وجب شي كما اذا قال ان شاء الله لان الاصل في الذمم البراءة وهم
من اعتبر هذا بقول الشاهد عند القاضي اشهد ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم انه باطل فلم يثبت الاختلاف
لان الشهادة لما بطلت بقول الشاهد فيما اعلم وهذا معتبر بقول الشاهد فلم يثبت الرواية عن ابي حنيفة رح ان
البيع صحيح فلا يثبت الاختلاف والصحيح ان الخلاف ثابت وان البيع صحيح عنده وقوله فيما اعلم من مقول ابي
يوسف لا من مقول ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف هذا ليس بشك كما في مسئلة الاقرار لما ان اعتبار بالعادة وهو تحقيق
المواضعة ما امكن وقد امكن ههنا حيث لم ينصا على الاعراض وله اي لابي حنيفة رح ان العقد المشروع للايجاب كلمة وهو الملك
جدية الظاهر اد الهزل لم يتصل بالبيع نصا فكان هذا اولى بالاعتبار من المواضعة وقالا قد سبقت المواضعة على الهزل
والسبق من اسباب الترجيح وقال ابو حنيفة العقد الخالي عن الهزل نصا يصلح ناسخا للمواضعة الاولى للاعراض المتعاقدين
ودينهما لدلالة على صحة البيع وصحة البيع فجعلهما معرضين عن الهزل السابق على ما نبين عليه وقد امكن ذلك فيما
نحن فيه اعني حال السكوت والاختلاف لعدم التنصيص منهما على الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود
التصريح منهما على العمل بخلاف موجب العقد وان كان ذلك في القدر بان اتفقا على الجدية العقد لكنهما تواضعا على
البيع بالفين على ان احدهما هزل فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لبطلان الهزل باعراضهما وان اتفقا
انه لم يحضرهما شي او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده فيكون الثمن الفين وعندهما العمل بالمواضعة
واجب وان الالف الذي هزل به باطل لما ذكرنا من الاصل وهو ان عند ابي حنيفة يجب العمل بنظام العقد وهو ناسخ
للمواضعة السابقة وعندهما يجب العمل بالمواضعة لانها سابقة والسبق من اسباب الترجيح وان اتفقا على البناء على
المواضعة فالثمن الفان عنده لانهما جدا في العقد اذ المواضعة في البدل لا في اصل العقد ولو عملنا بمواضعتهما بالهزل في
قدر الثمن حتى يكون الثمن الفا كان الالف تفسد العقد بواسطة الشرط الفاسد وهو قبول الالف الذي هو غير داخل في العقد
وهذا لان الثمن على تقدير الهزل الف في الحقيقة فكان قبول العقد بالالف الاخر شرطا للبيع فكان شرطا فاسدا كما لو جمع
بين حر وعبد وباعهما فوجب العمل بالجدية اصل العقد وجعل الثمن الفين تصحيحا للعقد وقول فخر الاسلام رح وكان
العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف اعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد بخلاف تلك
المواضعة يحتاج الى ايضاح بيانه انه اجتمع ههنا مواضعتان مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة بالثمن بالهزل في القدر
بان يكون الثمن الفا وان صدر البيع منهما بالفين وهما متعارضان اعتبار الجدية اصل العقد يقتضي صحة العقد واعتبار
الهزل في القدر يقتضي فساده لان جواز العقد مع ان يكون الثمن الفا غير ممكن لما بينا انه يصير شرطا فاسدا ثم انه جعل المواضعة
في البدل مواضعة في الوصف لان الثمن تابع في باب البيع لما ان جواز البيع لا يتوقف على وجوده وان الاقالة تصح بعد عدمه
كما ان الصفة تابعة للموصوف فكان العمل بالاصل اولى اذ البيع لا التعارض الا اصل فيقع خلاء الاصل عن المعارض فيجب

العمل

العمل به وانما ذكر بخلاف تلك المواضعة ليقع الفرق بين هذه الصورة وبين ما اذا اتفقا على البناء في الفصل الاول
لانه لم يعارضه شي ثم وقد وجدت المعارضة ههنا كما بينا ويحتمل ان يكون متصلا بقوله وكان العمل بالاصل عند
التعارض اولى من العمل بالوصف وقوله اعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد حشو بتقدير
الكلام وكان العمل في الاصل بخلاف تلك المواضعة اي المواضعة في الوصف اولى وان كان ذلك في الجنس فالبيع جائز
على كل حال اي اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان ذلك تلجئة وانما الثمن مائة درهم فالبيع جائز بالدنانير على كل
حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شي او اختلفا في البناء والاعراض ففرق ابو يوسف
ومحمد رح بين هذا وبين الهزل في القدر حيث اعتبر المواضعة ثمه وجعلا الثمن الفا عملا بالمواضعة وههنا لم يعتبر المواضعة صح
فلم يجعلا الثمن دراهم بل جعلا الدنانير ثمنا ووجه الفرق ان العمل بالمواضعتين اعني المواضعة في اصل العقد وهو
ان يكونا جادين فيه والمواضعة في مقدار الثمن ممكن ثمه لان البيع يصح بالف الالفين وهو مذكور في العقد لان الالفين
تتضمن الالف والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له من العباد لاتفاقهما على عدم ثمنيته فلا يفسد البيع كشرط
ان لا تعلف الدابة المبيعة وههنا العمل بالمواضعة بالعقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن لان العمل بالهزل يقتضي ان لا يكون
الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكورة في العقد فلو اعتبرنا ٥
مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى وهذا لانهما جادان في اصل العقد هازلان
في جنس البدل فوقع التعارض بين المبطل والمصحح والمصحح راجح على المبطل فلهذا بطل الهزل وصح البيع ٥
بالدنانير وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث اعلم
ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل النقض وهو ما بيناه وقد يدخل فيما لا يحتمل النقض اي لا يحتمل الفسخ والاقالة
وهو ثلثة انواع ما لا مال فيه اصلا كالطلاق والعتاق وما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا
كالخلع والاعتاق على مال وهذه القسمة حاصرة ووجه الحصر ظاهر اما الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع من الزوج وبين المولى والعبد بانه
يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة
اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون في ذلك
هازلا وهكذا في النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين وذكر في بعض الروايات العتاق مقام اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عم النذر يمين وكفارته
كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط ولهذا اذا عفي عن بعض دم سقط
كل القصاص كما اذا طلق نصف تطليقة كانت تطليقة واحدة او بالاعتاق لان كل واحد احياء فكانا نظائر
واحدا وبالنذر لانه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص عليه والمشابه للمشابه مشابه ولان الهازل مختار
للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والتراخي بشرط الخيار الا ترى ان العفو عن
القصاص لا يحتمل الاقالة وكذا النكاح والطلاق والعتاق واليمين وكذا لا يحتمل الكل خيار الشرط ولكن هذه الاسباب

اذا وجدت وجدت احكامها لا محالة ولهذا لم يؤثر الهزل فيهما لان الهزل بمنزلة خيار الشرط على ما مر فان قلت يشكل
بالطلاق المضاف المنعقد ليس بعلة في الحال مع ان حكمه متراخ قلت نعني بالسبب العلة والطلاق المضاف الى غد ليس بعلة
في الحال بخلاف البيع بشرط الخيار فانه علة في الحال ولهذا استند الملك الى وقت البيع دون الطلاق ولو كان الطلاق
المضاف علة لاستند حكمه ايضا وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان هزله باصله فالعقد لازم والهزل باطل لما روينا
وان هزله بالقدر فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رح
فانهما اذا هزلا في القدر في البيع يجب الالفان عنده وان اتفقا على البناء وهنا يجب الالف والفرق ان البيع يفسد بالشرط
الفاسد والعمل بالمواضعة يجعل شرطا فاسدا على ما بينا فلم نعمل بها تصحيحا للعقد فاما النكاح فلا يفسد بالشرط
الفاسد فعملنا بالمواضعتين اعني المواضعة في اصل العقد والمواضعة في القدر وسواء يكون المهر الفا كما قال في البيع و
ان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد رح عن ابي حنيفة رح بخلاف البيع فان الثمن عنده
الفان لان المهر غير مقصود في النكاح حتى صح النكاح بدون ذكره ومع جهالته فلا يجعل مقصودا بالصحة اما الثمن
في البيع فمقصود ولهذا افسد البيع لعدمه في الثمن كالجهالة وغير ذلك واذا كان مقصودا بالصحة صار كالبيع والعمل بالهزل
يجعل شرطا فاسدا فلهذا يجب الالفان واما المهر فتابع فلو وجب الالفان لصار المهر مقصودا وليس كذلك فوجب
العمل بالهزل ولا يجب الا الالف وقيل بالفين اي في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رح المهر الفان لان التسمية في الصحة
مثل ابتداء البيع اي لا يثبت الا قصدا ونصا كالبيع ثم اذا هزلا في البيع او اختلفا او سكتا فابو حنيفة رح جعل العمل
بصحة الايجاب اولى من العمل لصحة المواضعة فكذا هذا وهذا لما مر ان الاصل ان العاقل يعمل بموجب عقله وعقله
يمنعه من الثبات على الهزل فجعلنا مبتدا في التسمية عند اختلافهما لا بانيا على الهزل فيجب الالفان وان كان ذلك
في الجنس بان تواضعا على الدنانير وعقدا على الدراهم فالمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على
البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما اذا اتفقا على البناء فانه يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف
البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية لان
ما هو مسمى ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمى فيه والنكاح صحيح بدونه فيجب مهر المثل ولو اعتبرنا هكذا في البيع لفسد
البيع وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا ففي رواية محمد رح يجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف يجب المسمى بطلت
المواضعة لما ذكرنا وعندهما يجب مهر المثل وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم
العمد فان هزله باصله وان اتفقا على البناء فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا عندهما
ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص
عن ابي حنيفة في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب
المال وعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا لكن مشيئة المراة الطلاق غير مقدر بالثلث عند ابي حنيفة
بخلاف شرط الخيار في البيع لان الشرط في باب الخلع ملائم للقياس لانه من الاسقاطات بخلاف البيع لانه من الاثباتات
وانما ثبت بالنص مقدرا بالثلث فيقتصر على مورد النص وهنا لما كان ملائما للقياس صح غير مقدر به وان اعرضا

عن المواضعة بعدما هزلا بالكل اي باصل الخلع واصل البدل فانهما متى كانا هازلين باصل الخلع فبدله ضرورة
وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فلان الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلان المواضعة
قد بطلت باعراضهما وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع حتى
قال بانه لا يقع الطلاق لكن عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا
يؤثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء فكذا اذا اختلفا بل اولى وله نفي اختلافهما
وان سكتا فهو جائز لازم اجماعا اي الخلع واقع والمال لازم اجماعا والوجه قد اندرج فيما ذكرنا وان كان في القدر
فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية يعني ان الهزل
لا يؤثر في الخلع عندهما فيقع الخلع ويجب المال كله وان كان الهزل يؤثر فيه لانه ثبت في ضمن الخلع والاعتبار للمتضمن
لا للمال في الضمن فلم يؤثر الهزل في المال ايضا فيجب المسمى وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المراة جميع
المسمى في الخلع لان الطلاق تتعلق بكل البدل المذكور في الخلع اذ الطلاق انما يتعلق بما علقه الزوج والخلع من جانب الزوج
تعليق الطلاق بقبولها وقد علقه بكل البدل وهو الالفان والمراة ما قبلت بعضه جدا لكونهما هازلين في الالف فكان
بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق فان قلت هما جادان في قدر الالف فيجعل كان
الخلع وقع بالالف وحينئذ يقع الطلاق لوجوده قلت نعم لكن الالف الاخر تعلق باختيارها اذ الطلاق تعلق بالالفين
حال الخلع فلا بد ان يقبلهما وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كله وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وقع
الطلاق ووجب المال كله عند ابي حنيفة لانه حمل ذلك على الجد وجعل ذلك اولى من المواضعة كما بينا وعندهما كذلك يقع
الطلاق ويجب المال كله لما قلنا ان الهزل لا يؤثر عندهما في الخلع والمال لازم بطريق التبعية وكذلك ان اختلفا
ففي القول قول من يدعي الاعراض لما مر من اصله وعندهما ظاهر وان كان ذلك في الجنس اي ذكرا الدنانير بالجد
وغرضهما الدراهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او اختلفا او اتفقا انه
لم يحضرهما شيء لما مر ان الهزل لا يؤثر فيه فيقع في الحال ويجب المال بطريق التبعية وعنده ان اتفقا على الاعراض
وجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف الطلاق وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق
وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وهذا الذي بينا في الخلع ثابت في الصلح عن دم العمد والاعتاق على
مال واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب المواثبة فان ذلك كالسكوت مختارا فيبطل الشفعة لانه لما اشتغل بالهزل
صار ساكتا عن طلب الشفعة وانها تبطل بالسكوت وبعد الطلب والاشهاد التسليم باطل لان تسليم الشفعة من جنس
ما يبطل بخيار الشرط فانه اذا سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والاشهاد على انه بالخيار ثلثة يبطل التسليم وبقي
الشفعة والهزل كخيار الشرط فيبطل التسليم هازلا وبقي الشفعة وهذا لان الشفعة قبل طلب المواثبة يبطل بحقيقة
السكوت فكذا يبطل بدليله والتسليم هازلا دليله وبعد طلب المواثبة والاشهاد لا يبطل الشفعة بحقيقة السكوت
فكذا لا يبطل بدليله وكذا في ابراء الغريم يبطل الابراء وبقي الدين لانه اذا ابرا على انه بالخيار يبطل الابراء وبقي
الدين والهزل كخيار الشرط فبقي الدين ايضا بعد الابراء هازلا وان كان ذلك في الاقرار بما يحتمل الفسخ او بما لا

يحتمله فالهزل يبطله لان الاقرار مبني على وجود المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به لان الهازل يظهر عند الناس
ما لا حقيقة له بخلافه والاقرار انما صار ملزما لترجح جانب الوجود على جانب العدم فاذا كان دليل عدم المخبر به ثابتا و
الاقرار في نفسه محتمل فلا يكون هذا الاقرار ملزما الا ترى ان من اكره على الاقرار بالطلاق او العتاق فاقر لا يصح اقراره
لما قلنا ان دليل عدمه ثابت فكذا يبطل بالهزل بطلانا لا يحتمل الاجازة اذ الاجازة تعتمد وجود الموقوف سابقا عليها
وهنا الاقرار لم ينعقد موجبا شيا لما بينا وصار كالبيع المضاف الى الحر بخلاف البيع هازلا فانه يحتمل الاجازة لان انعقاد
البيع بناء على صحة التكلم وقد وجد والهزل بالردة كفر لا بما هزل به وهو قوله ان الصنم اله مثلا لكن لعين الهزل لكونه
استخفافا بالدين وهذا لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار راض والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق قال الله تع
يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزؤا ان الله مخرج ما تحذرون ولئن سألتهم ليقولن
انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فدل ان استخفاف الدين
الحق كفر فصار مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به الا ان اثر الهزل واثر ما هزل به سواء وهو الكفر بخلاف المكره على الردة
لان المكره غير معتقد كلمة الكفر وانما اجراها على لسانه مضطرا فلم يكن راضيا باجراء هذه الكلمة الشنيعة فلم يكفر
لا باجراء اللفظ ولا بموجبه لعدم الرضا واما الهازل فراض باجراء الكلمة الشنيعة فيكفر والكافر اذا هزل
بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يحكم بايمانه لانه راض بالتكلم بكلمة الاسلام فيحكم باسلامه لوجود احد
الركنين مع انه غير راض باجراء هذه الكلمة والهازل راض به فاولى ان يحكم باسلامه وهذا لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل
حكم الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه والسفه وهو خفة تعتري الانسان
فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير لان اصل البر والاحسان
مشروع لانه تصرف في ملكه والملك هو المطلق للتصرف وقد قال الله تع وتعاونوا على البر والتقوى واحسنوا ان الله يحب
المحسنين الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام والشراب قال الله تع ولا تسرفوا وذلك لا يوجب خللا في الاهلية
لقيام ما به الاهلية ولا يمنع شيا من احكام الشرع لبقاء اهليتها ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان الخطاب يعتمد الاهلية
وهي باقية ويمنع ماله عنه في اول ما يبلغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي ولا تؤتوا المبذرين
اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي وانما اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يلونها ويمسكونها وقد يضاف
الشي الى الشي بادنى ملابسة بينهما كقوله اذا كوكب الخرقاء قائم على الايتا ما يناسبه الرشد فقال فان انستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رح اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول
الزمان وظهرت التجربة حدث ضرب من الرشد لا محالة وهذا لان خمسا وعشرين سنة مدة يصير الانسان فيها جدا لان
ادنى ما يحتلم الانسان فيه اثنا عشر سنة ثم يولد له ولد في ستة اشهر ثم يبلغ ابنه في اثني عشر سنة ويولد له ابن بعد ستة
اشهر فيصير جدا فاستحال ان يصير فرعه ولدا وهو مولى عليه والشرط رشد نكرة فسقط المنع لانه اما عقوبة
زجرا له عن التبذير ومكابرة العقل واتباع الهوى او حكم لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه مع وجود المطلق
للحاجة واطلاق غير المالك بالتصرف فيه بدون رضاه غير معقول فيتعلق بعين النص لان ما كان عقوبة او غير معقول

المنع لا يمكن تحديده فاذا دخله شبهة باعتبار وجود دليل الرشد وهو حدوث التجربة بتطاول الزمان او صار
الشرط في حكم الوجود بوجه باعتبار دليل وجوده وجب جزاؤه وانه لا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة وكذا عندهما فيما
لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق وهذا الاختلاف بناء على وجوب النظر للسفيه وقال ابو حنيفة لما كان
السفه مكابرة حيث يعمل بخلاف موجب العقل مع وجوده ووضوح طريقه بواسطة اتباع الهوى وهو ميلان النفس
الى ما تستلذه طبعا والعقل حجة الله تع فكان العمل بخلافه قبيحا لم يصلح ان يكون سببا للنظر الا ترى ان من ترك
من حقوق الله تع مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب بل كان الخطاب موكدا عليه ولهذا لا يبطل عليه اسباب الحدود
والعقوبات وقالا النظر واجب حقا للمسلمين كالغرماء والاولاد والصغار وزوجاته وساير الناس فانه اذا اتلف
ماله كله يصير كلا على الناس لوجوب نفقته عليهم وحقا له لدينه واسلامه لا لسفهه الا ترى ان العفو عن صاحب الكبيرة
في الدنيا والاخرة حسن وان اصر عليها لدينه اما في الدنيا فلان العفو عنه عن القصاص حسن في الدنيا قال الله تع
ذلك تخفيف من ربكم ورحمة اي ذلك الحكم المذكور من العفو واما في الاخرة فلقوله عم شفاعتي لاهل الكباير من امتي
ولهذا امنع عنه المال وفايدة المنع صيانة المال ولا يحصل الصيانة بالمنع متى لم يقطع التصرف لانه يتلف بلسانه
ما منع من يده بان يقر لغيره او يبيعه بغبن فاحش والولي مامور بالتسليم اليه وقال ابو حنيفة رح النظر من هذا
الوجه جايز كما في صاحب الكبيرة لا واجب فقالا ينبغي ان لا يجبره فاجاب بانه انما يجوز اذا لم يتضمن ضررا فوقه
وهو اهدار ادميته والحاقه بالبهايم والمجانين بخلاف منع المال لما بينا انه عقوبة او غير معقول فلا يحتمل المغا بة
على ان القياس يعتمد المساواة بين المقيس والمقيس عليه ولم يوجد لان اليد للادمي نعمة زايدة واللسان والاهلية
نعمة اصلية فبالبيان بان الانسان من الحيوان ولا يصح ابطال اعلا النعمتين بالقياس على ابطال ادنى النعمتين
وقولهما منع المال لا يفيد بدون الحجر قلنا منع المال مفيد لان الغالب ان يكون في الهبات والصدقات غالبا وذا يتوقف على
اليد وقالا هذه الامور وهي صحة العبارة والاهلية صار نقمة للعبد لتقابه فاذا انتهى الى الضرر وجب
الرد دفعا للضرر لئلا يعود على موضوعه بالنقض وحجر السفيه لدفع الضرر نظير ما روي عن ابي يوسف رح في من تصرف
في خالص ملكه بما يضر جيرانه انه يمنع عنه وان كان متصرفا في ملكه دفعا للضرر عن الغير فصار الحجر عندهما مشروعا بطريق
النظر فيجب النظر له ما امكنه نظرا له ابدا فلا يلحق بالصبي خاصة حتى يصح وصيته واعتاقه وتدبيره ولا بالمريض
حتى لا تعتبر من الثلث ولا بالمكره حتى لا يتوقف ثم عندهما هذا الحجر انواع قد يكون بسبب السفه مطلقا وذلك يثبت عند
محمد بنفس السفه اذا احدث بعد البلوغ او بلغ كذلك لانه سبب الحجر فلا يفتقر الى القضاء كالجنون والصبا وعند ابي
يوسف لا بد من حكم القاضي لان حجره للنظر وباب النظر الى القاضي حتى لو باع قبل حجر القاضي جاز عند ابي يوسف و
عند محمد لا يجوز وقد يكون بان يمنع المديون عن بيع ماله لقضاء الدين فان القاضي يبيع عليه امواله والعروض
والعقار في ذلك سواء وذلك نوع حجر لفساد تصرف الغير عليه وقد يكون بان يخاف على المديون ان يلجي امواله ببيع شي
مما قل من ثمن المثل او باقرار فيحجر عليه ان لا يصح تصرفه الا مع هولاء الغرماء والرجل غير سفيه فان ذلك واجب له فيما
انما جوز الحجر على السفيه نظرا له وفي هذا الحجر نظر للغرماء وعلم بهذا ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما ان يكون
السفه من اسباب النظر فلا لكنه بمنزلة العضل من الاولياء وهذا لان العضل على الحرة البالغة العاقلة عندهما ثابت

حتى يتوقف نكاحها اذا زوجت نفسها من غير ولى وهذا العضل ثابت نظرا لها لا ينسب الى الوقاحة وللولى ايضا لو تزوجت
نفسها من غير كفو فيعير بذلك فكذا الحجر هنا ثابت نظرا الى السفيه ولحق المسلمين لان السفه الذى هو مكابرة ومجاوزة
عن حدود الشرع يوجب النظر والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام ولياليها لقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة
والمسافر ثلثة ايام ولياليها عام الرخصة بالجنس ومن ضرورة عموم التقدير به تمامه في الكافي وانه لا ينافي الاهلية و
الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة لقوله عليه السلام قطعة من العذاب كذا في معانى
الاخبار بخلاف المرض فانه متنوع نوع يضره الصوم ونوع ينفعه الصوم فلم يكن من اسباب التخفيف بنفسه فيؤثر
فى قصر ذوات الاربع وفى تاخير الصوم حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء لان الشفع الثانى وضع عنه اصلا وقال الشافعى
هو سبب رخصة فلا يبطل الرخصة كما فى الصوم ولنا قول عائشة فرضت الصلوة فى الاصل ركعتين ركعتين فاقرت
فى السفر وزيدت فى الحضر والاصل لا يحتمل المزيد الا بالنص ولم يوجد ولان الزايد على الركعتين ان اداه ثاب عليه وان
تركه لا يعاقب عليه وهذا حد النفل ولان هذه رخصة اسقاط كوضع الاصر والاغلال قال عمر يا رسول الله ما لنا نقصر
وقد امنا فقال عليه السلام ان الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد
كعفو الله تعالى عنا الاثام واعتاقه ايانا من النار فانه لا يحتمل الرد بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخير بالسفر لا
بالسقوط قال الله تعالى فعدة من ايام اخر فبقى فرضا فصح اداه وثبت انه رخصة تاخير وفى الصلاة رخصة اسقاط
ونسخ فلم يصح اداه ولان التخيير بين القصر والاكمال لا يجوز لان الاختيار الكامل هو ان لا يكون للمختار رفق فيما
يختار لا يكون للعبد فاختيار العبد لا ينفك عن جر به الرفق وذلك ان يجر الى نفسه منفعة باختياره او يدفع عن نفسه
مضرة وانما الاختيار الكامل من صفات الله تعالى لتعاليه عن جر النفع ودفع الضر قال الله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار
اى يتعالى عن ان يكون له رفق فيما يختار الا يرى ان الحانث خير بين انواع الكفارة ليختار ما هو الارفق له واليسر ما متعين
فى القصر فلم يتضمن الاختيار رفقا بالعبد فكان ربوبية لا عبودية الا يرى ان المدبر اذا جنى لم يخير مولاه بين قيمته
وهى الف درهم وبين الدية وهى عشرة الاف درهم وكذا اذا جنى عبده ثم اعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته اذا كانت
دون الدية من غير خيار لاتحاد الجنس وكذا المكاتب وجناياته وتخيير جناية العبد بين امساك رقبته وقيمته الف
وبين الفداء بعشرة الاف لان ذلك قد يفيد لاختلاف الجنس وفى مسئلتنا لا يفيد اختيار الكثير على القليل فكان
ربوبية فان قلت فيه فضل ثواب قلت الثواب فى اداء ما عليه لا فى الطول والقصر فظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا
وظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا على ان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الاخرة وهو الثواب
بخلاف الصوم فى السفر لانه مخير بين الوجهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه فالصوم فى السفر
يتضمن عسر السبب السفر ويسرا بموافقة المسلمين والتاخير الى ايام الاقامة يتضمن عسرا وهو الانفراد ويسرا بمرافق
الاقامة فصلح التخيير بين وجهين مختلفين لطلب الرفق لان الناس فى الاختيار مختلفون فكان ذلك عبودية له
ربوبية وانما ثبت هذا الحكم بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر اثره فى اصله وهو الاداء فيظهر فى خلفه وهو
القضاء فاما اذا لم يتصل به فلا الا يرى ان المسافر اذا فاتته صلوة فى السفر قضاها فى الحضر ركعتين لاتصال السفر
بسبب الوجوب وهو الوقت فيجب عليه اداء ركعتين فيجب القضاء كذلك ولو كان على العكس كان الحكم على العكس لما بينا

بينا لكنه لما كان من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر
بخلاف المريض ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهة فلا يجب الكفارة ولو افطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا
مرض اى السفر لما كان من الامور التى تتعلق باختياره ولم يكن موجبا ضرورة لازمة اذ فى وسعه الامتناع عن السفر فيكون فى وسعه
الامتناع عن حكمه بواسطة قلنا اذا نوى المسافر الصوم فى رمضان وشرع فيه لم يحل له ان يفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم
بدا له ان يفطر فانه يحل له الافطار لان المرض سبب ضرورى للمشقة على وجه لا يمكن الاحتراز عنه لكونه سماويا فكان موجبا
ضرورة لازمة للمشقة اما السفر فموضوع للمشقة اى جعل قائما مقامها الا انه يكون موجبا ضرورة لازمة للمشقة ولكن المسافر
اذا افطر كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة فلا يجب الكفارة واذا اصبح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر
بخلاف ما اذا مرض واذا افطر لم يلزمه الكفارة واذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما بينا ان
السفر باختياره والمرض سماوى فجعل عذرا فى اباحة الفطر وفى سقوط الكفارة ولم يجعل السفر عذرا فى ابطال حكم ثابت
شرعا لانه باختياره واحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة وان لم يتم السفر علة لتحقيقها للرخصة فانه روى عن
النبى عليه السلام واصحابه الترخص باحكام السفر حين جاوزوا العمران وعن على انه قال لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا و
القياس ان لا تثبت الا بعد تمام السفر لان العلة تتم حينئذ وحكم العلة لا يثبت قبل تمامها لكنا تركنا القياس بما روينا و
فيه اثبات الرخص فى كل فرد من افراد المسافرين وهذا انه لو توقف احكام السفر على تمام السفر لتخلف حكم السفر
عن قصر مسيرة ثلثة ايام لانه اذا صار ثلثة ايام تم سفره ولم يثبت فى حقه شئ من حكم السفر الا يرى انه اذا نوى الافضاء اى
رفض هذا السفر صار مقيما وان كان فى غير موضع الاقامة بان كان فى المفازة لان السفر لما لم يتم على كانت نية الاقامة
نقضا لعارض السفر لا ابتداء على اشتراط المحل فيعود الاقامة الاولى وان كان فى المفازة واذا سار ثلثا ثم نوى الاقامة
فى غير موضع الاقامة لم يصح لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح فى غير محله لاستحالة ايجاب الشئ فى غير محله والمفازة
ليست بمحل لاثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية اقامته فيها واذا اتصل بالسفر معصية مثل سفر الابق وقاطع الطريق
كان سببا للرخص كالقصر والفطر والمسح ثلاثا عندنا خلافا للشافعى لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد اى غير
باغ بالخروج على الامام ولا عاد فى سفر حرام لقطع الطريق وغيره ولانه عاص فى هذا السفر والمعصية لا يصلح
سببا للرخصة لان النعمة لا تنال بالمحظور ولانه لما كان عاصيا فى السفر جعل السفر كالمعدوم زجرا له كما فى السكر
ولنا ان سبب الرخصة السفر لان الله تعالى علق الرخصة به حيث قال فمن كان منكم مريضا الاية وكذا النبى عليه السلام علق
الرخصة به حيث قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها وهو موجود والعصيان وهو التمرد على من
يلزمه طاعته وهو المولى والبغى والتعدى على المسلمين لقطع الطريق امر ينفصل عنه والتمرد على المولى فى المصاحبة
سفر معصية وانما صار البغى وقطع الطريق جناية لوقوعه على محل العصمة من النفس والمال والسفر فعل يقع
على محل اخر وهو اجزاء الارض وصار النهى عن هذه اعنى سفر الابق والباغى وقاطع الطريق نهيا لمعنى غير
المنهى عنه من كل وجه وبالنهى لمعنى فى غير المنهى عنه لا يمنع تحقق الفعل مشروعا كالصلوة فى الارض المغصوبة لا يمنع
تحقق الفعل سببا للرخصة به ايضا لان صفة الحل فى السبب دون صفة القربة فى المشروع لان المشروع اصل ومتعلق
والسبب وسيلة وتابع ثم النهى متى كان لمعنى لا يعدم صفة الحلية فى السبب اولى بخلاف السكر لانه معصية بعينه فلم

يصلح سببا للرخصة والمراد بالاية غير باغ ولا عاد في نفس الفعل وهو الاكل اي غير باغ للذة وشهوة ولا عاد
متعد مقدار الحاجة كذا عن الحسن وقتادة وصيغة الكلام ادل على ما قلنا بدلالة السياق اذ الاية سيقت لبيان تحريم
اكل الميتة وغيرها فكان التاويل بما ذكرنا اليق ولان بالبغي وكذا وكذا لا يخرج عن الامانة فلا يستحق الحرمان و
الخطاء وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وهو المعنى لقولنا ان المجتهد اذا اخطاء لا يعاقب
ويصير شبهة في العقوبة حتى لا ياثم الخاطي ولا يواخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل على ان ارتكاب الفعل المحرم فلا
يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطاتم ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب
عليه ضمان العدوان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد وجوبه عصمة المحل ولهذا لو اتلف رجلان عينا لاخر يجب
عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد منهما ضمان كامل ووجب به الدية لكن الخطاء لما كان
عذرا صلح سببا للتخفيف بسبب الفعل خطاء فيما هو صلة لا يقابل مالا وهو الدية حتى يجب على العاقلة في ثلث
سنين بخلاف ضمان الاموال فان الخطاء لا يصلح سببا للتخفيف ثمه لانه مقابل بالمال فلم يكن صلة ووجبت عليه
الكفارة لان الخاطي لا ينفك عن نوع تقصير فصلح سببا لما هو دائر بين العقوبة والعبادة لانه جزاء قاصر بخلاف
القصاص لانه نهاية العقوبات فلا يجب الا جزاء بما هو نهاية في الجنايات وصح طلاقه عندنا خلافا للشافعي
لان التصرف الشرعي انما يعتبر بالاختيار ولا اختيار له وصار كالنائم ولو قام البلوغ مقام اعتدال العقل
لصح طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد الرضا كالبيع والاجارة ولنا ان الشيء انما يقوم مقام
غيره اذا صلح دليلا عليه وكان في الوقوف على الاصل حرج كما في النوم مع الحدث فانه لا وقوف على خروج الريح
من النائم فنقل اليه تيسيرا وليس في اصل العمل بالعقل حرج فيدرك لان كل احد يعرف ان كل عاقل يعمل باصل عقله
والنوم ينافي اصل العمل به ولا حرج في معرفته فلم يقم البلوغ مقامه والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضي
الى الظاهر ويرى اثر السرور في وجهه فلم يجز اقامة غير الرضا وهو البلوغ مقام الرضا لان البلوغ لا يصلح دليل
الرضا اما دوام العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال
العقل ولما كان الخطاء لا يخلو عن نوع تقصير لم يصلح سببا للكرامة الا يرى انه يصلح سببا للجزاء والجزاء لا يكون
بلا جناية ولهذا قلنا ان الناسي استوجب بقاء الصوم من غير اداء حقيقة وجعل المنافي عدما في حقه كرامة
لانه جعل الشرع مؤديا من غير اداء منه وهذا لا يكون الا كرامة فلم يلحق به الخاطي لما ذكرنا واليه الاشارة بقوله
انما اطعمك الله وسقاك فاطعام الله عبده وسقيه اكرام منه ويجب ان ينعقد بيعه اذا صدقه خصمه ويكون
كبيع المكره اي اذا جرى البيع على لسان المرء خطاء بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب ان ينعقد بيعه ويكون
كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا لانه وضع البلوغ مقامه ولعدم الرضا منه فصار كالمكره والاكراه وهو
اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الذي يلجئ كالاكراه بالقتل او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو
الذي لا يلجئ كالاكراه بالحبس او لا يعدم الرضا وهو ان يهم بحبس ابيه او ابنه وما يجري مجرى ذلك وفي جميع
الصور انما يتحقق الاكراه اذا سعى او غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجري عليه ما هدده وان غلب على
ظنه انه يخوف ويهدد لا يتحقق له يكون مكرها والاكراه بجملته لا ينافي الخطاب والاهلية لانه متردد بين

بين فرض وحظر واباحة ورخصة وهذا آية الخطاب لكونه مبتلى بين هذه الافعال كالطايع والابتلاء يحقق
الخطاب بيانه اذا اكره على اكل الميتة بالقتل فانه يلزم عليه الاكل ولا يحل له الامتناع عنه ولو امتنع يصير آثما
كما هو موجب الفرض واذا اكره على قتل مسلم بالقتل فانه يحرم عليه ذلك لان قتل المسلم لا يحل لضرورة ما واذا اكره
على الافطار في صوم رمضان بالقتل فانه يباح له الفطر واذا اكره على اجراء كلمة الكفر بالقتل فانه يرخص له
ذلك وهذا لان الافطار في نهار رمضان مباح في الجملة فاما اجراء كلمة الكفر على اللسان فلا يوصف بالاباحة
قط لكنه يرخص له ان قدام عليه عند طمانينة القلب على الايمان فان ثم مرة بان اكره على الزنا فزنى ويوجر اخرى
بان اكره على اكل الميتة بالقتل فاكل وقال صاحب المحصول فيه المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع
التكليف ثم رد هذا القول بعده وقال بناء في الاختيار ايضا لانه لو سقط الاختيار لبطل الاكراه اذ الاكراه على
ما لا اختيار له محال فلا يكره الرجل على ان لا يكون ضاحكا بالقوة الا يرى انه اكره على ان يختار احد الامرين
وقد وافق المكره فكيف لا يكون مختارا ولذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه والخطاب بدون الاختيار
لا يكون فثبت بما ذكرنا ان الاكراه لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال والافعال الا بدليل غيره على مثال فعل
الطايع فانه اذا كان لفعل الطايع موجب يثبت بحجته لا محالة الا اذا قام الدليل على تغييره فان موجبه في قوله انت
طالق وانت حر وقوع الطلاق والعتق في الحال الا اذا وجد المغير وهو التعليق والاستثناء وكذا في الافعال فان
موجب شرب الخمر طوعا الحد وكذلك موجب الزنا الا اذا وجد المغير بان وجد الزنا والشرب في دار الحرب فكذا يستوجب
اقوال المكره وافعاله الا اذا وجد المغير وهذا لان هذه الاقوال والافعال انما صارت موجبة لصدورها عن عقل و
اختيار واهلية وخطاب وقد وجدت هذه المعاني في المكره وانما اثر الاكراه في تبديل النسبة اذا تكامل وفي تفويت الرضا
اذا قصر والكامل ما يفسد الاختيار ويوجب الالجاء والقاصر ما يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء فاما لا اثر له في اهدار القول
او الفعل وهذا عندنا وعند الشافعي الاكراه باطل متى جعل عذرا في الشرع كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فعلا كان
او قولا لان الاكراه يبطل الاختيار عنده وصحة القول بالقصد والاختيار لكونه كلاما يترجم عما في ضميره الا يرى
ان قول الصبي والنائم باطل لعدم القصد والاختيار والاكراه يعدم القصد والاختيار فيبطل قوله والاكراه بالحبس
مثل الاكراه بالقتل عنده لانه يعدم الرضا ومال المكره معصوم وتحقيق عصمته ان لا يزول عن ملكه بلا رضاه دفعا للضرر
عنه ويبطل البيوع والاقارير كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فان تم الاكراه بان كان عذرا يبيح الفعل شرعا بطل حكم
الفعل عن الفاعل فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا يبطل حكمه اصلا ولهذا قال في الاكراه على اتلاف المال ان الضمان على
المكره وفي الاقوال كلها انها تبطل وفي اتلاف صيد الاحرام والحرم والافطار انه لا شيء على الفاعل ولكن الجزاء على المكره وفي الاكراه
على الزنا انه يوجب الحد على الفاعل لانه لم يحل به الفعل وفي الاكراه على القتل انه يقتل ثم يشكل عليه ان القتل لما كان مضافا
الى المكره ولم يبطل حكم الفعل عن الفاعل حتى يضاف الى المكره فلماذا يقتل المكره فيجيب عن هذا بان المكره انما يقتل بالتسبيب
اذ المسبب عنده كالمباشر كشهود القصاص اذا رجعوا وفي الاكراه على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لا يصح الاسلام لان
اكراه الذمي باطل لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون وان كان حربيا صح الاسلام لان اكراه الحربي جايز فعند الاختيار قايما وكذلك
القاضي اذا اكره المديون على بيع ماله فباع صح لان الاكراه حق لانه امتنع عن القضاء حق مستحق عليه وكذا المولى اذا اكره فطلق

صح وذلك بعد المدة لانه عنده لا يقع الطلاق بمضي اربعة اشهر ما لم يفرق القاضي او الزوج فاذا لم يفرق الزوج يحبس القاضي
ويكون الاجبار حقا لان التفريق مستحق على المولى بعد انقضاء المدة وعندنا الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعدم الرضا
في السبب والحكم دون الاختيار فكان دون الهزل وشرط الخيار والخطاء في افادة الحكم اذ الرضا بالسبب موجود في الهزل وشرط
الخيار والبلوغ قام مقام اعتدال العقل في الخطاء فكان الرضا والاختيار موجودا تقديرا فعلم ان الاكراه فيما يتعلق بالرضا
دون هذه الاشياء فكان ابعد في افادة موجب السبب من الهزل وشرط الخيار والخطاء ولكنه لفساد الاختيار فاذا عارضه
اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن والا بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد يعني هذا الاختيار
الفاسد اذا عارضه اختيار صحيح ترجح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد ان امكن ويجعل الاختيار الفاسد
معدوما في مقابلته لان الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة واذا جعل معدوما صار بمنزلة عدم الاختيار
فيصير آلة للمكره فيما يحتمل ان يكون آلة له وفيما لا يحتمل لا يصح نسبته الى المكره فلا تقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي
منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك لما مر ان الاستيلاء باق وانما كان يسقط للترجيح ولم يوجد ولهذا بقي مخاطبا
بهذا القدر من الاختيار كاملا وصارت التصرفات كلها في هذا الباب منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن النسبة الى المكره
وما لا يمكن ان ينسب اليه وحكم الامر ما بينا ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال اذ بالاكراه لا يتبدل حكم السبب
الموضوع له بل يبقى حكمه كما في الطائع لان السبب انما صار موجبا للحكم لصدوره عن عقل وتمييز واهلية وخطاب وبعد
الاكراه هذه المعاني قائمة ولا تبديل محل الجناية بل يبقى محلها معصوما كما كان ولا يوجب تبديل النسبة الى الطريق
واحد وهو ان يجعل المكره آلة للمكره اذ لا وجه لنقل الحكم بدون نقل الفعل لان الحكم اثر الفعل واثر الفعل لا ينفك
عن المؤثر ولا وجه لنقل الفعل ذاته لان الفعل اذا وجد في محل يستحيل نقله عنه الا بهذا الطريق وهو ان
يجعل المكره آلة للمكره فان قيل في اجراء كلمة الكفر مكرها تبديل الحكم لان هذا من الطائع كفر ومن المكره لا قلنا
الردة في الحقيقة بناء على تبدل الاعتقاد واجراء كلمة الكفر طائعا دليل تبدل الاعتقاد ومكرها لا فان امكن ان
يجعل آلة نقل والا وجب الاقتصار على المكره ففي الاقوال لا يصلح ان يكون المتكلم فيها آلة لغيره لان التكلم بلسان
الغير لا يصح فاقتصر عليه اي على المتكلم ثم ينظر فان كان مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق
ونحوه اي العتاق والنكاح فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا حتى لو
طلق او اعتق او تزوج يصح لان الطلاق والعتاق والنكاح لا يبطل الا بالرضا بالهزل والهزل ينافي الرضا والاختيار
بالحكم ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار اصلا في الحكم فلان لا يبطل بما لا ينافي الاختيار وهو الاكراه اولى واذا
اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم
جميعا فيعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال يعدم عند عدم الرضا فكان لم يوجد فلم يتوقف الطلاق
عليه كطلاق الصغيرة على مال فان الصغيرة لو اختلعت من زوجها البالغ على مال وقع الطلاق ولا يجب المال
بخلاف الهزل عند ابي حنيفة حيث يتوقف وقوع الطلاق ولزوم المال على اختيار المراة المال فان اختارت يقع
الطلاق ويجب المال لان الهزل يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في السبب اذا كان
كذلك صح ايجاب المال لوجود الاختيار والرضا في السبب وتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار في الخلع من جانبها

فانه لما دخل على الحكم دون السبب اوجب توقف الطلاق على قبول المال كذلك هنا اي في الهزل في الخلع وفي الاكراه
الرضا بالسبب غير موجود فلا يصح ايجاب المال لعدم الرضا فصار كان المال لم يوجد فيقع الطلاق لانه لا يتوقف
على الرضا واما عندهما فانه دخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا وما يدخل على السبب يؤثر في المال حتى
لا يجب دون الطلاق حتى يقع والجواب في الاكراه عندهما كما ذكره ابو حنيفة وهو ان الطلاق يقع في الحال والمال
لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار فيهما فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا بلزوم المال
فكان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال بخلاف الهزل فان عندهما الطلاق واقع في الحال والمال لازم فيه لان
الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب بل الرضا بالسبب في الهزل موجود فيصح ايجاب المال لكن الطلاق
لا يتوقف عليه لان الهزل لا يؤثر فيه والمال تبع الطلاق كما في الخلع بشرط الخيار فان عندهما فيه يقع الطلاق و
يجب المال ويبطل الخيار وفي الاكراه الرضا بالسبب والحكم معدوم فلا يصح ايجاب المال لان المال لا يجب الا
بالشرط اي بشرط الذكر في الخلع فكان في الايجاب مثل الثمن فكان الثمن لا يجب الا بشرط الذكر في البيع فكذا لا
يجب المال في الخلع الا بالشرط ثم اذا صح الايجاب في البيع يجب الثمن والا لا يجب فكذا في الخلع اذا صح الايجاب
وجب المال وبعد صحة ايجاب المال في الخلع يتبع الطلاق الذي هو المقصود وذلك موجود في الهزل بالخلع ه
لوجود الرضا بالسبب فيجب المال تبعا للطلاق لكونه مقصودا ولا يتوقف الطلاق على المال بل يقع الطلاق
في الحال والمال يتبعه وفي الاكراه فسد الايجاب لعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا فلا يجب المال لان لزوم المال
يتوقف على الرضا ولم يوجد فكان وجوب المال من اثار صحة الايجاب وفي بعض نسخ فخر الاسلام مثل اليمين
اي في اليمين لا يجب الجزاء الا بوجود الشرط فكذا المال في فصل الخلع لا يجب الا بوجود شرط ذكر البدل وان كان
يحتمله اي الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة يقتصر على المباشر الا انه يفسد لعدم الرضا
ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه وهو قيام السيف على راسه
وهذا بخلاف اقارير السكران فانها تصح لان السكر لما لم يصلح عذرا لكونه معصية لم يصلح دلالة على عدم المخبر
به بل جعل دلالة على الرجوع لان السكران لا يكاد يثبت على شيء بخلاف السكران اذا ارتد فان ارتداده لا تبين
فقد جعل السكر هنا دلالة على عدم المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد وقد وقع الشك والشبهة فيه فلا
يثبت وما تعتمد الحالة لا يبطل بالشبهة ايضا والاكراه الكامل وهو ان يكون بالقتل او القطع والقاصر وهو
ان يكون بالحبس المديد او بالضرب الشديد سواء في هذا اي فيما يتوقف على الرضا لان الاكراه بهذه الاشياء يعدم
الرضا بخلاف ما اذا اكره بضرب سوط او حبس يوم او قيد يوم فان ذلك لا يكون اكراها الا اذا كان الرجل صاحب
منصب يعلم انه يستضر به لفوت الرضا والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل والوطي
فيقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذا الوطي بآلة غيره والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة
لغيره كاتلاف النفس والمال فيجب القصاص على المكره دون المكره وكذا الدية تجب على عاقلة المكره وهذا
لانه فيما يحتمل ان يأخذه فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان كان مع المكره ما اذا جرح به وجب به القود

في النفس بالاجماع وليس في ذلك تبديل محل الجناية ايضا فان لو جعل الآلة كانه اخذ بيده مع السكين فقتل بذلك غيره
واذا جعل آلة صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره من البين ولذلك اوجب
القصاص على المكره لا على المكره واذا اكره رجلا على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا ان الدية تجب على عاقلة المكره وتجب
الكفارة على المكره لان المكره جعل آلة فيما يرجع الى المحل وهو ضمان المتلف يعني الدية والكفارة جزاء الفعل المحرم لحرمة
هذا المحل ايضا وكان ينبغي ان تجب الكفارة على المكره لانها جزاء الفعل المحرم وفعل المكره حرام بدليل انه يأثم وانما اوجبناها
على المكره لان الكفارة لحرمة المحل وهو حرمة المحل فكان بمنزلة الدية وكذلك اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء وهذه
نسبة تثبت شرعا لما قلنا انه صار آلة وصار المكره مدفوعا الى الفعل من جهته فيجب على المكره كيلا يهدر دمه او ماله
وهذا كالامر فانه متى صح استقام نقل الجناية به ايضا كمن امر عبده بان يحفر بيرا في فنائه وذلك موضع اشكال لا يخفى
على الناس انه ملكه او حق المسلمين يحتمل ان يقع فيها انسان فمات فان المولى يجعل قاتلا لصحة الامر فكذا اذا استاجر حرا او
استعان به وذلك موضع اشكال ولم يتبين ان ضمان ما يعطب على الآمر لصحة الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشكل
حاله بطل الامر واقتصرت الجناية على المباشر وكذا من قتل عبد غيره بامر المولى انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه
كانه باشر بنفسه لانه موضع شبهة لانه مملوك فيشتبه عليه انه يحل له لانه تصرف في مملوكه بخلاف ما اذا قتل حرا بامر آمر فان
الضمان على المباشر لانه لا شبهة هنا والاكراه صحيح بكل حال سواء كان في موضع الاشتباه بان اكره على حفر بير في فناء
داره او في غير موضع الاشتباه بان اكره على حفر بير في الجادة او اكرهه على قتل عبده او على قتل حر فوجب ان ينسب الفعل
الى المكره ويجب الضمان على المكره لان الدليل الموجب للنقل خوف التلف وذا لا يفصل بين اكراهه على قتل عبده او على
قتل حر فوجب ان ينسب الفعل الى المكره ويجب الضمان على المكره لان الدليل الموجب للنقل خوف التلف وذا لا يفصل
بين اكراهه على قتل عبده او قتل حر بخلاف الامر فان دليل النقل ثمة صحة الامر وفيما اذا امر بقتل الحر او بحفر البير
في الجادة لم يصح الامر فلم ينقل فاقتصر على المباشر والاكراه الذي لا يوجب الالجاء لا يوجب النقل لانه يعدم
الرضا ولا يفسد الاختيار فلذلك لم يجعل الذابح آلة لو اكرهه بحبس مديد او بضرب شديد على ان يطرح ماله في
الماء او في النار او يدفع ماله الى فلان ففعل ذلك لا يكون مكرها بخلاف ما اذا اكره على البيع والشراء بهما فانه يكون
اكراها يفسد البيع والفرق ان صحة البيع والشراء تتوقف على الرضا وهذا الاكراه يعدم الرضا اما النقل فانما يكون
عند فساد الاختيار بواسطة ترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد وهذا الاكراه لا يفسد الاختيار فلا ينقل الفعل الى المكره
واذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان محل الاكراه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة و
كان ذلك يتبدل بان يجعل آلة بطل ذلك واقتصر الفعل على المكره لان المحل اذا تبدل كان في تبدله بطلان الاكراه ولان الاكراه
لا اثر له في تبديل المحال وفي تبديل المحل خلاف المكره لانه لم يوجد الاكراه على المحل الآخر فيكون طائعا في ذلك وفي خلافه
بطلان الاكراه واذا بطل الاكراه اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الامر الى المحل الاول وهذا كمن اكره محرما على قتل الصيد
او اكره حلالا على قتل صيد الحرم فان هذا القتل يقتصر على المباشر ولا ينتقل الى المكره وان كان يتصور ذلك بان يجعل المباشر
آلة للمكره فيأخذه ويضرب على الصيد ومع هذا لم يجعل آلة لان في ذلك تبديل محل الجناية بيانه ان محل الجناية صورة هو

هو الصيد وفي الحقيقة محل الجناية احرام المكره او دينه وذلك في صيد الحرم لان ما وجب على قاتل صيد الحرم ولهذا كان بدل
الصيد حتى لو اشترك حلالان في قتل يجب عليهما جزاء واحد فهو حق الله تعالى فيكون الجاني عليه جانيا على دينه لنفسه ولو
جعل المكره آلة لتبدل محل الجناية لانه حينئذ يكون الجناية واقعة على احرام المكره ودينه وفي ذلك بطلان الاكراه وهذا
بخلاف الاكراه قتل نفس معصومة لان محل الجناية ثمة المقتول فلا يكون في تبديل النسبة تبديل محل الجناية وهنا محل
الجناية الاحرام او الدين اذ لا حرمة لنفس الصيد فان الحلال اذا اصطاده يحل للمحرم اكله اذا لم يوجد منه اشارة او
اعانة او دلالة ولهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو في ذلك
لا يصلح آلة ولو جعل آلة لصار محل الجناية دين المكره ففي حكم القصاص وغيره صار المكره فاعلا وفي حق المأثم صار المكره
فاعلا لانه اختار موته وحققه بما في وسعه فلحقه المأثم والمأثم بحكم عزائم القلوب اذا اتصلت بالفعل ولهذا قلنا
في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه وان كان فعلا لان التسليم تصرف في المبيع وانما اكره ليتم تصرفه في بيع
نفسه بالاتمام وهو فيه لا يصلح آلة اذ لو جعل آلة لتبدل محل الاكراه لانه اكرهه على ان يتصرف في المبيع ولو جعل آلة لا
يكون فعلا في المبيع بل يكون فعلا في المغصوب ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى
المكره من حيث هو غصب لو صح انه لا ثابت للاكراه في تبديل محل الجناية فلو اخرجنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد
وجعلناه غصبا ابتداء نسبته الى المكره لتبدل بسبب الاكراه ذات الفعل واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بسبب الاكراه
فكيف يجوز ان يتبدل به ذات الفعل واذا ثبت انه امر حكمي استقام ذلك فيما يحتمل ولا يحتمل ولذلك قلنا انه اذا اكره على
الاعتاق بما فيه الالجاء ان الاعتاق واقع من المكره ومعنى الاتلاف فيه منقول الى المكره لانه محتمل لنقل الفعل اما التكلم
بالاعتاق فقد صار من المكره حسا فلا يمكن نقله عنه لما بينا ان النقل انما يكون في المحتمل لا في المحسوس ولهذا كان
الولاء له ولو نقل نفس الاعتاق الى المكره لما نفذ لان المكره ليس بمالك ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والاتلاف
منفصل عن الاعتاق في الجملة لتصوره بدون الاعتاق والمحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا
بالمرأة وقتل المسلم وجرحه فانه لا يحل ذلك بعذر الاكراه ولا يترخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره
عليه في ذلك سواء لانه كما يتلف المكره لو لم يقدم على قتله يتلف المكره عليه اذا اقدم عليه فسقط الكره في حق تناول دم المكره
عليه للتعارض بينهما فاذا قتل فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذلك بمنزلة القتل لانه
لا اب للولد لينفق عليه فكان هالكا حكما ولهذا يستحق به القتل حتى ان من قيل له لتقتلنك او لتقطعن يدك حل له ذلك للرخصة
نفسه لو قطع يده عند التعارض فقوت النفس يتضمن لفوت اليد ولا ينعكس ويد غيره ونفسه سواء فلا يحل له ان يقدم
على قطع يد غيره وان اكره بالقتل لان عند المكره عليه يده اقوى من نفس المكره وحرمة يحتمل السقوط كحرمة الخمر والميتة ولحم
الخنزير فان الاكراه الملجئ يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم
ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه والاستثناء من التحريم اباحة فيثبت على الاباحة الاصلية وهذا كمن اضطر الى ذلك بجوع
او عطش الا ان دليل التحريم في هذه الاشياء يعود الى المتناول اما الخمر فلما فيها من ازالة العقل والصد عن ذكر الله تعالى
واما الخنزير فلما في اكله من غذاء طبعه الى الآكل والميتة من الخبائث وقد قال الله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم
العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة وقال ويحرم عليهم الخبائث فاذا آل ذلك الى فوت

للكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل على مثال قولنا لتقطعن انت يدك او لنقتلنك نحن فاذا سقطت الحرمة في حالة الاكراه كان المكره في الامتناع من تناوله مضيعا لدمه فصار اثما وهذا اذا تم الاكراه بان يخاف على نفسه او على عضو من اعضايه فاما اذا قصر بان اكره على ذلك بحبس او ضرب او قيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب لم يحد لانه اذا كمل الاكراه اوجب الحل فاذا قصر اورث شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتل لانه اذا تم الاكراه لم يحل لانه انتقل عن المكره الى المكره فيقتل المكره فاذا قصر لم ينتقل ولم يصر شبهة ايضا وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها لا تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر المكره واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير ولهذا اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا اعلم ان اجراء كلمة الكفر ظلم وحرام في الاصل لكنه يرخص فيه اذا اجرى وقلبه مطمئن بالايمان لما روى ان المشركين اخذوا عمارا ولم يتركوه حتى سب رسول الله وذكر الهتهم بخير فلما اتى رسول الله قال ما وراءك فقال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت الهتهم بخير فقال كيف وجدت قلبك ه مطمئنا بالايمان قال عم فان عادوا فعد معناه الى الطمانينة وفيه نزل قوله تع الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان د ويبقى الكف عن اجراء كلمة الكفر عزيمة بحديث خبيب فان خبيبا لما صبر عن ذلك حتى صلب سماه رسول الله سيد الشهداء وذلك لان حرمته باقية وفي هتك الظاهر مع قرار القلب بالايمان ضرب جناية لكنه دون القتل لان ذلك هتك صورة لا معنى لان التصديق باق وهذا هتك صورة ومعنى فاذا صبر فقد اخذ بالعزيمة وبذل نفسه لاعزاز دين الله فكان شهيدا واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وهو النفس وكذا هذا في ساير حقوق الله تع مثل افساد الصلوة د الصيام وقتل صيد الحرم او الاحرام لما بينا وكذلك في استهلاك اموال الناس يرخص فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس ولكن اخذ مال الغير واتلافه ظلم قال الله تع ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وهذا لان حرمته لعوض صاحبه وهي باقية فيبقى حراما في نفسه لقيام دليل الحرمة فالرخصة هنا يستباح بعذر مع قيام المحرم وقيام حكمه اي يعامل به مثل ما يعامل بالمباح وقد حققناه من قبل فاذا صبر فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن الغير ولاقامة حق محترم فصار شهيدا وكذلك المراة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او القطع رخص لها في ذلك وليس فيه معنى القتل لان نسب الولد عنها لا ينقطع بخلاف ما اذا اكره الرجل على الزنا كامر ولهذا قلنا اذا اكرهت على الزنا بالحبس انها لا يحد لان الكامل يوجب الرخصة فاورث القاصر شبهة بخلاف الرجل فانه اذا اكره على الزنا بالحبس يحد لان الاكراه به لا يؤثر في الافعال المحظورة بعينها فصار الذي لا يسقط حرمته ويحتمل الرخصة قسمين ما كان من حق الله تع كالايمان فانه حسن لعينه في عينه لا يقبل السقوط بحال وكذا الكفر قبيح لعينه فلا يحتمل حرمته السقوط بحال الا ترى انه لما لم يكن في الحقيقة ضرورة لم يحتمل الرخصة بالتبديل وانما دخلت الرخصة في الاداء للضرورة لانه ركن زايد عند الفقهاء وعند المتكلمين ليس بركن انما الركن فيه التصديق وهو قايم لا يحتمل السقوط بحال وصار غيره وهو الاقرار باللسان عرضة للعوارض فيسقط بالاكراه التام وما كان من حقوق العباد من جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تع كالصوم ونحوه فانه يحتمل السقوط باصله بان يبيح صاحب المال او يعرض له عارض يباح له الفطر لكن دليل السقوط لما لم يوجد في هذا الشيء المحرم وعارض امر مؤقت وهو الاكراه وجب العمل بالامر العارض باثبات الرخصة ووجب العمل ايضا باصله بان

يبقى محرما وهذا كالمضطر اصابته مخمصة فانه يحل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة لان حرمته لحق صاحبه وهو لم يسقط حتى اذا ترك ذلك فمات كان شهيدا باذلا مهجته في رضا الله تع مؤثرا رضاه على هواه بخلاف طعام نفسه لانه القى نفسه في التهلكة واذا استوفاه ضمنه لانه مال معصوم وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة بالمحرم فانه يرخص له تناوله وان كان مضمونا بالجزاء فكذا هنا يرخص له التناول لكنه اذا تناوله ضمنه

فصل ٢ في المتفرقات

الالهام وهو الايقاع في الروع من علم يدعو الى العمل به من غير استدلال باية ولا نظر في حجة ليس بحجة ولا يجوز العمل به عند الجمهور وقال بعض الصوفية انه حجة في حق الاحكام يجوز العمل به لقوله تع فالهمها فجورها وتقويها اي عرفها بالايقاع في القلب ولانه اذا جاز ان يلهم النحل كما قال تع واوحى ربك الى النحل الاية حتى عرفت مصالحها بلا نظر منها فالمومن بذلك اولى لانه تع شرح قلبه بالنور ليهتدي بذلك النور الى مصالح الامور قال الله تع افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال عم اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله تع وما الفراسة الا خبر عما يقع في القلب بلا نظر في حجة وقال عم لوابصة وقد سال عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتاك الناس وافتوك اي ما اثر فيه واوقع فيه بانه ذنب فدعه فقد جعل رسول الله عم شهادة قلبه بلا حجة اولى من الفتوى عن حجة وهذا دليل للجعفرية وهو قوم من الروافض فعندهم لا حجة سوى الالهام وقال عم ان تكن في هذه الامة محدث فهو عمر اي ملهم وقال ابو بكر الصديق اني اظن ذا بطن خارجة جارية وما الالقاء الا الالهام وكان كما الهم وقالت الامة فيمن اشتبهت عليه القبلة فصلى لغير تحري لقلبه القبلة لم يجز وان صلى بتحر لقلبه جازت فدل ان الالهام حجة من الله تع للمومن كرامة له الا انه اذا عصى وعمل بهواه حرم تلك الكرامة والحجة للجمهور قوله تع وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب بعجزهم عن برهان يمكن اظهاره فلو كان الالهام حجة لما الزمهم الكذب بعجزهم عن اظهار الحجة ولما تحقق العجز فان الالهام حجة باطنة لا يمكن اظهارها فلا يتحقق العجز عنه اذ الوقوع في القلب كان ثابتا قال الله تع ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له به فالله تع وبخهم على عجزهم على عجزهم عن اظهار الحجة على ما ادعوا من الغير الله لا برهان لهم به ولو كانت شهادة قلوبهم لهم حجة لما الحقهم التوبيخ فثبت ان الحجة التي تصلح العمل بها هي ما يمكن اظهاره من النص والايات التي عرفت حججا بالنظر الذي يمكن اظهارها والجملة في تبيين لا برهان له به وان كان الشرك باطلا اصلا لتشغل السامع بالبرهان قبل البرهان الصحيح على بطلان الشرك وحقية ان الله تع واحد لا شريك له وقال عم من فسر القران برايه فليتبوا مقعده من النار وهو جايز بالراي المستفاد من النظر والاستدلال باصول الدين بالاجماع فثبت ان المراد به الراي بلا نظر في الاصول ولان ما يقع في قلبه قد يكون بالهام من الله تع وقد يكون من الشيطان كما قال تع وان الشياطين ليوحون الى اوليايهم وقد يكون من النفس كما قال ونعلم ما توسوس به نفسه فما يكون من الله تع يكون حجة وما يكون من الشيطان او النفس لا يكون حجة فلا يكون حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع الا بعد النظر والاستدلال باصول الدين واذا استدل على ذلك يكون ذلك اجتهادا منه لا الهاما ولانه مشترك الدلالة فانه اذا قال الملهم الهمت بان ما اقول حق يخصمه يقول الهمت بان ما تقول باطل فاذا قال الخصم انك لست من اهله ه فيقابله خصمه بمثله ولان خصمه يقول ان الهمت بان القول بالالهام باطل فالهامك حجة ام لا فان قال حجة بطل

نولهم وان قال لا نقدر انر بطلان الهام في الجملة واذا كان الهام بعضه صحيحا وبعضه باطلا لم يكن الحكم بصحة كل الهام
على الاطلاق ما لم يقم دليل صحته وحينئذ يكون المرجع الى الدليل دون الالهام وعنه نقول على المعتزلة في قولهم كل مجتهد
مصيب ان اجتهدت فادى اجتهادي الى ان المجتهد يخطئ ويصيب فانا مصيب في هذا الاجتهاد ام مخطئ فان قالوا
انك مخطئ فقد بطل قولهم كل مجتهد مصيب وان قالوا انك مصيب في اجتهادك فقد اقروا بالصحة من يقول ان المجتهد
يخطئ ويصيب وقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها معناه انه عرفها طريق الخير والشر بطريق العلم وهو الايات والحجج
واما وحي النحل فلا كلام فيه لان الله تعالى اضاف ذلك الى ذاته حيث قال واوحى ربك وما يكون من الله تعالى فهو حق لا محالة انما
الكلام في شيء يقع في قلبه ولا يدري انه من الله تعالى ام من الشيطان ام من النفس فنقول ان هذا ليس بحجة وشرح
الصدر بنور التوفيق حتى ينظر في الحجج وحياة القلب انما يكون بهذا ولهذا ننكر كرامة الفراسة ولكنا لا نجعل
شهادة القلب حجة لجهلنا انها من الله تعالى ام من الشيطان ام من النفس وحديث وابصة ورد في بابه ما يحل فعله وتركه
فيجب تركه ما يريبه الى ما لا يريبه احتياطا لدينه على ما شهد له قلبه فاما ما ثبت حله بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة
قلبه وكذا ما ثبت حرمته بدليل فلا يحل تناولها بشهادة قلبه واما حديث عمر ففيه انه كان مخصوصا به ونحن لا
ننكر هذه الكرامات وانما ننكر اثبات الشرع به وعمر كان يعمل في المشروعات بكتاب الله تعالى وسنة رسوله والاجتهاد
وما كان يدعو الناس الى ما في قلبه والتحري ليس من باب الالهام فان الالهام عندهم يكون للمعدول النبي لا للفاسق الشقي
والتحري مشروع في حق الكل على ان التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم ساير الادلة الشرعية والعقلية بنوع
نظر واستدلال بالاحوال بطريق الضرورة والالهام ايضا عند عدم الادلة الاربعة يكون حجة في حق الملهم
لا في حق غيره كالتحري لا عموم لحكاية الحال اذ الداخل في الوجود هو الواحد من الاحوال كما في قولهم فلان دخل
الدار وهذا لان الاصل ان لا يكون قول الراوي حجة لانه ليس بصاحب وحي والحجة انما هو الوحي او الاجتهاد
وانما جعل حجة ضرورة انه حكى عن صاحب الوحي والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا ضرورة في العموم فلا
يثبت الاشياء في الاصل على الاباحة عند جمهور المعتزلة لعنهم الله وطايفة من الفقهاء الحنفية والشافعية
منهم الكرخي حتى يرد الشرع بالتقرير او بالتغيير المغير وقال بعض اصحاب الحديث ومعتزلة بغداد الاصل
فيها الحظر حتى يرد الشرع مقررا او مغيرا وقال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل فيها التوقف وهو
قول الاشعري غير ان اصحابنا يقولون لا بد ان يكون له حكم اما الحرمة بالتحريم الازلي او الاباحة ولكنا
لا نقف على ذلك بالعقل فنتوقف في الجواب لا للخلو عن الحكم بل لعدم دليل الوقوف وعندهم لا حكم فيها
اصلا لعدم دليل الثبوت وهو الخبر عن الله تعالى على لسان صاحب الشرع فكان الخلاف بيننا وبينهم في
كيفية التوقف وواجب العقل ومحظوره وما فيه ضرر بنفسه او بغيره خارج عن موضع الخلاف وجه
الاباحة قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا اخبر بانه خلق لنا على وجه المنة علينا وابلغ وجوه المنة اطلاق
الانتفاع فيثبت وقال تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده ولان الانتفاع بها خال عن المفسدة
اذ الكلام فيه ولا ضرر فيه على المالك فيثبت اباحة الانتفاع بها كالاستظلال بحائط الغير والنظر
في مرآته وجه الحظر انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فلا يجوز كما في الشاهد وجه الوقف ان طريق ثبوت

ثبوت الاحكام سمعي وعقلي والاول غير موجود وكذا الثاني لانه لا يقطع على احد الحكمين فان من قال بالاباحة
عقلا يجوز ورود الشرع في ذلك بعينه بالحظر فينتقل من الاباحة الى الحظر ومن قال بالحظر عقلا يجوز ورود
الشرع بالاباحة في ذلك بعينه فينتقل من الحظر الى الاباحة وما قطع العقل عليه لا يجوز تغييره كشكر المنعم ونحوه
حكم الله تعالى عند الاشعرية خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فالاقتضاء يتناول اقتضاء
الوجود واقتضاء العدم اما مع الجزم او مع جواز الترك فيتناول الواجب والمحظور والمندوب والمكروه واما
التخيير فهو الاباحة وهذا لان خطاب الله تعالى اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا جازما للفعل وهو الايجاب
او غير جازم وهو الندب او طلبا جازما للترك وهو التحريم او غير جازم وهو الكراهة او يكون مخيرا بين الطرفين
وهو الاباحة وظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها والاشكال عليه ان حكم الله تعالى لما كان خطابه و
خطابه كلامه وكلامه قديم فيلزم ان يكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديما وهو باطل لان حل الوطي في المنكوحة
وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد ولذلك نقول وهذا وطي حلال وفعل العبد محدث وصفة المحدث لا تكون
قديما ولانه يقال هذه المراة حلت لزيد بعد ما لم تكن كذلك وهذا مشعر بحدوث هذه الاحكام ولانا نقول
المقتضي لحل الوطي التزوج او ملك اليمين وما يكون محللا بامر حادث لا يكون قديما فثبت ان الحكم يمتنع ان يكون
قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون عين الخطاب اجابوا عنه بان معنى كون الفعل حلالا هو كونه مقولا فيه
رفعت الحرج عن فعله ومعنى كونه حراما هو كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق
القول وعندنا حكم الله تعالى صفة ازلية لله تعالى وكون الفعل واجبا وفرضا وسنة ونفلا وحسنا وحلالا او حراما
محكوم الله تعالى يثبت بحكمه وهو ايجاده الفعل على هذا الوصف وانما سمي حكم الله تعالى في عرف الفقهاء والمتكلمين
بطريق المجاز اطلاقا لاسم الفعل على المفعول وهو بناء على مسئلة التكوين والمكون فالتكوين عندنا صفة ازلية
لله تعالى وهو فعله حقيقة والمكون مفعوله وهو حادث باحداث الازلي لوقت وجوده ثم المحكوم الذي يسمى حكما
مجازا هو الوجوب وكذا وكذا اصناف الافعال لا نفس الفعل لان نفس الفعل حصل باختيار العبد وكسبه
وان كان خالقه هو الله تعالى والحكم ما يستخبر انشاء العبد والى وعند المعتزلة حكم الله تعالى اعلامه ايانا كون
الفعل واجبا او مندوبا او مباحا او حراما والدليل في اللغة فعيل بمعنى فاعل وكان اسما للفاعل الدال لغة
كالدال ومنه تعالى يا دليل المتحيرين اي هاديهم الى ما يزول به حيرتهم ومنه دليل القافلة وهو مرشدهم
الى الطريق الا ان كلامه سمي باسمه مجازا وفي الاصطلاح ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم و
النظر عبارة عن ترتيب تصديقات علمية او ظنية ليتوصل بها الى تصديقات اخر والاستدلال طلب الدلالة
كالاستنصار طلب النصرة وما قيل هو ان ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار وعلى عكسه التعليل
فليس من مفهوم اللفظ والاية ما يوجب علم اليقين ولذلك سميت معجزات الرسل ايات قال الله تعالى ولقد
اتينا موسى تسع ايات بينات وقال فاذهبا باياتنا وهي المعجزات لان المعجزة توجب علم اليقين بنبوة الرسول
وهي في اللغة عبارة عن العلامة قال الله تعالى فيه ايات بينات اي علامات واضحات وقال وغير آيها العصر

اي علاماتنا والحجة ماخوذة من قولهم حج اي غلب سميت حجة لانها تغلب من قامت عليه والزمخشري حفادمى
مستعمل فيما كان قطعيا او غير قطعي والبرهان لا يطلق الا على الحجة وكذا البينة والحرف ما استقر في النفوس من جهة
شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول والعادة ما استمر اعليه واعادوا له مرة بعد اخرى والجدل
ماخوذ من الجدال وهو الفتل والاحكام ومنه حبل جديل ومجدول اي محكم الفتل وفي الاصطلاح عبارة عن
دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة او شبهة وقيل هو تخاوض يجري بين اثنين لتحقيق حق او لابطال باطل
او لتغليظ وهو يتناول جدال الكلام وجدال الفقه واما صفته فتتبع قصد فاعله ان قصد به الغلبة والعناد
فمذموم واليه اشار عليه السلام بقوله ما ضل قوم بعد هدى الا اوتوا الجدل وان كان قصده اظهار الحق فمحمود واليه
الاشارة بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن واما ادبه فتجنب الاضطراب بما سوى اللسان من الجوارح والاعتدال
في خفض الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه وجعل الكلام بينهما مناوبة لا مناهبة والثبات
على الدعوى ان كان مجيبا والاصرار على الانكار ان كان سائلا والاحتراز عن التكلم في مجلس الشغب لانه
لا يظهر فيه الحق من الباطل والاعراض عن الغضب وقصد الاستقامة فان ذلك يذهب طراوة الكلام ويحول بينه
وبين المرام والسبب الداعي اليه السؤال من المتن هذا انما للحصر كذا حكى ابو علي في كتاب الشيرازيات عن النحاة وقولهم
حجة وفي تقرير الامام فخر الدين الرازي بان ان للاثبات وما للنفي فيبقى كذلك بعد التركيب اذ الاصل عدم التغير
وحينئذ اما ان تدل على نفي المذكور واثبات غير المذكور او نفي غير المذكور واثبات المذكور والاول منتف بالاجماع
فتعين الثاني وهو المراد بالحصر وفيه كلام لان صاحب المفتاح قال فيه ويرى ائمة النحو يقولون انما تاتي اثباتا
لما يذكر بعدها ونفيا لما سواه ويذكرون لذلك وجها لطيفا يسند الى علي بن عيسى وكان من اكابر ائمة النحو ببغداد
وهو ان كلمة ان لما كانت لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية على ما يظنه من لا وقوف له
بعلم النحو تضاعف تاكيدها فناسب ان تضمن معنى القصر لان قصر الصفة على الموصوف وبالعكس ليس
الا تاكيدا للحكم على تاكيد ولان ما تجي لمعان جمة فالحكم بانها للنفي حكم بلا
دليل ولان ها هنا كان فلا تكون للنفي كما في انما ولعلما وكانما
ولسماوة منع البعض الحصر بانما محتجا بقوله تعالى انما
المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
فانا اجمعنا على ان من ليس كذلك مومن
والجواب ان معناه انما
الكاملون الايمان

كتبه عبد الفقير الضعيف الى رحمة ربه اللطيف
حاجي محمود بن ... شاه بن داود
الحاجي رضائي غفر الله له
ولوالديه ولجميع
المسلمين

قال ابو هريرة رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم من صلى ليلة الخميس ما بين المغرب والعشاء ركعتين
يقرا في كل ركعة فاتحة الكتاب وآية الكرسي خمس مرات وقل هو الله احد خمس مرات والمعوذتين خمس مرات
فاذا فرغ من صلوته استغفر الله خمس عشرة مرة وجعل ثوابه لوالديه فقد ادى حق والديه عليه وان كان عاقا
لهما واعطاه الله ما يعطي الصديقين والشهداء من احياء العلوم صلوة الحاجة فمن ضاق عليه الامر ومست
حاجة في صلاح دينه ودنياه الى امر تعذر عليه فليصل هذه الصلوة فقد روي عن وهيب بن الورد انه
قال ان من الدعاء الذي لا يرد ان يصلي العبد اثنتي عشرة ركعة يقرا في كل ركعة بام القران وآية الكرسي
فاذا فرغ خر ساجدا ثم قال سبحان الذي لبس العز وقال به سبحان الذي تعطف بالمجد وتكرم به سبحان
الذي احصى كل شيء بعلمه سبحان الذي لا ينبغي التسبيح الا له سبحان ذي المن والفضل سبحان ذي العز
والكرم سبحان ذي الطول اسالك بمعاقد العز من عرشك ومنتهى الرحمة من كتابك وباسمك الاعظم
وجدك الاعلى وكلماتك التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر ان تصلي على محمد ثم يسال حاجته التي لا معصية
فيها فيجاب ان شاء الله قال وهيب بلغنا انه كان يقال لا تعلموها سفهاءكم فيتعاونون بها على معصية الله

قوله تعالى القيا في جهنم قال الخليل والاخفش هذا كلام العرب الفصيح ان كان طلب الواحد بلفظ الاثنين فيقال ويلك ارحلاها وازجراها وخذاه
واطلقاه للواحد قال الفراء تقول العرب للواحد قوما عنا واصل ذلك ان ادنى اعوان الرجل في ابله وغنمه ورفقته في سفره اثنان فجرى — حاشية — امرء القيس
كلام الواحد على صاحبه ومنه قولهم للواحد في الشعر خليلي ثم يقول يا صاح قال امرء القيس خليلي مرا بي على ام جندب نقض لبانات الفؤاد المعذب
وقال ايضا قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل وقال اخر فقلت لصاحبي لا تحبسانا بنزع اصوله واجتز شيحا قال الفراء وانشدني
ابو ثروان فان تزجراني يا ابن عفان انزجر وان تدعاني احم عرضا ممنعا قال المبرد هو تثنية على التوكيد المعنى الق الق
فناب القيا مناب التكرار ويجوز ان يكون القيا تثنية على الحقيقة ويكون الخطاب للملكين الملكين معا والمهيد والسائق معا وقرا الحسن القين
من التاكيد خفيفة فجري لتكونا امر الصاغرين وقوله لنسفعا بالناصية نصر الثعلبي رحمه الله